

Sri Aurobindo



LA SYNTHÈSE DES YOGAS

I

Le Yoga des Œuvres divines
Le Yoga de la Connaissance intégrale

Sri Aurobindo Ashram
Pondichéry

Première édition : 1970
Troisième édition : 2017

AVANT-PROPOS

The Synthesis of Yoga a paru pour la première fois dans la revue mensuelle *Ârya*, du mois d'août 1914 au mois de janvier 1921. À diverses reprises au cours de sa vie, Sri Aurobindo a revu et corrigé ces chapitres, tout d'abord dans les années trente et dix ans plus tard lorsqu'il fut question de les publier sous forme de livre. Il a notamment révisé l'Introduction, remanié entièrement la première partie (Le Yoga des Œuvres divines) et, dans une assez large mesure, quelques chapitres de la deuxième partie (Le Yoga de la Connaissance intégrale). Aussi le lecteur trouvera-t-il par endroits certaines différences dans la terminologie employée par Sri Aurobindo à différentes époques de son yoga. Les chapitres qui forment les troisième et quatrième parties, le Yoga de l'Amour divin et le Yoga de la Perfection de soi, sont restés tels qu'ils étaient dans l'*Ârya*.

Sri Aurobindo n'a jamais considéré *la Synthèse des Yogas* comme un ouvrage « achevé ». Selon le plan qu'il en donne au début de ce livre, il envisageait d'écrire plusieurs nouveaux chapitres traitant plus particulièrement de l'action de la conscience-force supramentale dans le corps, et dans le monde, sujet qu'il ne fait qu'aborder dans l'*Ârya*. Mais Sri Aurobindo renonça à ce projet, sans doute à cause de la difficulté qu'il y a à parler de ces expériences supramentales dans un langage philosophique que l'intellect puisse comprendre. Il estima aussi, peut-être, qu'il en avait dit assez pour le moment. Le lecteur trouvera néanmoins certaines indications précieuses sur ces expériences dans son *Record of Yoga*, dont la première partie a été récemment publiée en français sous le titre *Journal du Yoga*. Cet ouvrage nous donne une idée du Yoga que Sri Aurobindo pratiquait dans les années 1909-1927 : un compte rendu quasi quotidien de son exploration dans les plans de conscience au-delà du Mental, afin que leur action terrestre puisse un jour changer notre vie, et notre monde.

En 1948, seuls les chapitres qui constituent le Yoga des Œuvres divines furent publiés sous forme de livre par la *Sri Aurobindo Library*, Madras. En 1955, la *Sri Aurobindo International University Centre* fit paraître une nouvelle édition de *La Synthèse des Yogas* qui comprenait l'Introduction et les quatre parties du livre.

LA SYNTHÈSE DES YOGAS

La plus récente édition anglaise, publiée en 1999, a été établie en comparant tous les manuscrits et les imprimés disponibles. Elle comporte les dernières révisions apportées par l'auteur dans l'Introduction, les chapitres XV-XVII de la première partie, et la fin, laissée inachevée, de la quatrième partie, intitulée « La conscience supramentale du temps ».

Une première traduction de *La Synthèse des Yogas* a paru dans le Bulletin du Centre International d'Éducation Sri Aurobindo à partir de 1958. Cette traduction, entièrement revue sous la direction de la Mère, a paru sous forme de livre en 1969. La nouvelle traduction que nous présentons ici se réfère à l'édition anglaise la plus récente.

Pour ce qui concerne la prononciation des mots sanskrits, notons simplement que le son z n'existe pas en sanskrit. Par conséquent les mots *rasa* et *asana*, par exemple, se prononcent *rassa* et *assana* ; le g est toujours dur, aussi Gîta et yogî se prononcent-ils *Guîta* et *yoguî* ; le u se prononce ou : Upanishad et guru se prononcent Oupanishad et gourou ; le au se prononce aou et non o : Gautama ; le ch et le j se prononcent tch et dj : chaïtya Purusha, jîva et Arjuna se prononceront donc Tchaïtya Pourousha, *djîva*, Ardjouna. L'accent circonflexe indique que la voyelle est longue (*sâdhanâ*).

Cristof Alward-Pitoëff

INTRODUCTION

LES CONDITIONS DE LA SYNTHÈSE

1

La vie et le yoga

Les opérations de la Nature obéissent à deux nécessités qui semblent toujours intervenir dans les formes supérieures de l'activité humaine, que celles-ci appartiennent à notre champ d'action habituel ou qu'elles touchent aux sphères et aux accomplissements exceptionnels qui nous paraissent élevés et divins. Chaque forme d'activité tend vers une complexité et une totalité harmonieuses, et cet ensemble se divise plus tard en divers courants de tendances et de tentatives spécifiques, mais pour se réunir à nouveau en une synthèse plus large et plus puissante. Par ailleurs, toute manifestation effective a nécessairement besoin de formes pour se développer ; et pourtant, toutes les vérités et les pratiques trop strictement formulées vieillissent et perdent la plus grande part, sinon la totalité, de leur vertu ; elles doivent constamment être renouvelées dans les eaux vives de l'esprit qui raniment le véhicule mort ou mourant et le transforment pour qu'il puisse vivre une vie nouvelle. Renaître perpétuellement, telle est la condition de l'immortalité matérielle. Notre époque souffre des douleurs de l'enfantement, et toutes les formes de pensée et d'action qui recèlent un fort pouvoir d'utilité ou quelque secrète vertu de persistance affrontent une épreuve suprême et ont l'occasion de renaître. Le monde actuel ressemble à un énorme chaudron de Médée où tout est coulé, mis en pièces, expérimenté, combiné et recombinaé, soit pour périr et servir de matériaux épars à des formes neuves, soit pour émerger rajeuni et changé, prêt pour une existence nouvelle. Or le yoga indien, qui

est par essence une opération et une formulation particulières de certains grands pouvoirs de la Nature — et qui s'est ramifié en les formes d'expression les plus diverses — pourrait devenir l'un des éléments dynamiques de la vie future de l'humanité. Fruit des âges immémoriaux, préservé jusqu'à nos jours par sa vitalité et sa vérité, il émerge aujourd'hui des écoles secrètes et des retraites ascétiques où il s'était réfugié, et cherche à prendre sa place parmi les futurs pouvoirs et activités des êtres humains. Mais il faut tout d'abord qu'il se redécouvre lui-même, qu'il reprenne conscience de sa raison d'être profonde par rapport à la vérité globale et au but que poursuit la Nature, et, grâce à cette nouvelle connaissance de lui-même et à cette réévaluation, qu'il procède à une nouvelle et plus large synthèse. En se réorganisant, il pourra participer plus facilement et plus puissamment à la réorganisation de la vie de l'espèce, qu'il prétend pouvoir conduire par ses méthodes jusqu'aux sanctuaires les plus secrets qui sont en nous et sur les cimes les plus élevées de l'existence et de la personne humaines.

Si l'on examine correctement la vie et le yoga, on s'aperçoit que la vie tout entière, consciemment ou subconsciemment, est un yoga. Par ce terme, en effet, nous entendons un effort méthodique de perfection de soi par l'expression des potentialités secrètes et latentes de notre être — la plus haute condition de la victoire dans cet effort —, par l'union de l'individu humain et de l'Existence universelle et transcendante que nous voyons partiellement s'exprimer dans l'homme et dans le cosmos. Si nous regardons derrière les apparences, la vie tout entière est un immense yoga de la Nature qui cherche dans le conscient et le subconscient à réaliser sa perfection par l'expression croissante de ses potentialités encore inatteintes et qui tente de s'unir à sa propre réalité divine. En l'homme, son penseur, elle a pour la première fois sur cette terre inventé des moyens conscients et des combinaisons d'activités volontaires pour pouvoir réaliser plus rapidement et plus puissamment ce grand dessein. Le yoga, comme l'a dit Swâmî Vivékânanda, peut être considéré comme un moyen de comprimer notre évolution en une seule vie ou en quelques années, ou même en quelques mois d'existence

corporelle. Les divers systèmes de yoga ne font donc que sélectionner ou comprimer en des formes d'intensité plus étroites, mais plus énergiques, les méthodes générales que la grande Mère utilise déjà dans son immense labeur d'ascension, mais à une grande échelle, sans ordre, nonchalamment, en gaspillant profusément les matériaux et les énergies, du moins à ce qu'il nous semble, mais avec une variété de combinaisons plus complète. Seule, cette conception du yoga peut nous fournir la base d'une synthèse rationnelle et saine des méthodes yogiques. Dès lors, le yoga cesse de nous apparaître comme quelque chose de mystique et d'anormal, sans aucun rapport avec les processus ordinaires de l'Énergie cosmique et sans lien avec le dessein qu'elle poursuit dans ses deux grands mouvements d'accomplissement subjectif et objectif, et il se révèle, au contraire, comme une intense et exceptionnelle utilisation des pouvoirs qu'elle a déjà manifestés ou qu'elle organise à présent progressivement dans ses opérations moins élevées, mais plus générales.

Entre les méthodes yogiques et les processus psychologiques habituels de l'être humain, le rapport est à peu près le même qu'entre la manipulation scientifique de forces comme l'électricité ou la vapeur, et leurs opérations normales dans la Nature. Les méthodes yogiques, comme celles de la science, se fondent sur une connaissance vérifiée et confirmée par des expériences exactes, des analyses pratiques et des résultats constants. Tout le Râjayoga, par exemple, repose sur la perception et l'expérience qu'il est possible de séparer ou de dissoudre nos éléments intérieurs et nos combinaisons, nos fonctions, nos forces internes ; qu'il est possible de les recombinaisonner pour les appliquer à des opérations nouvelles autrefois impossibles, ou de les transformer et de les résoudre en une nouvelle synthèse générale par certains procédés internes déterminés. Le Hathayoga, de même, repose sur la perception et l'expérience que les forces et les fonctions vitales auxquelles notre vie est normalement assujettie et dont les opérations habituelles semblent fixées une fois pour toutes et indispensables, peuvent être maîtrisées et leurs opérations changées ou suspendues, avec

des résultats qui seraient autrement impossibles et qui semblent miraculeux à ceux qui n'ont pas saisi le principe du processus. Et si le caractère rationnel du yoga est moins apparent dans certaines autres formes de discipline, parce que plus intuitives et moins mécaniques, plus proches d'une extase suprême, comme le Yoga de la Dévotion, ou d'une suprême infinitude d'être et de conscience, comme le Yoga de la Connaissance, elles partent aussi, cependant, de l'utilisation de quelque faculté principale en nous, mais par des voies et à des fins qui ne sont pas prévues dans son fonctionnement quotidien spontané. Toutes les méthodes groupées communément sous le nom de « yoga » sont des procédés psychologiques spéciaux fondés sur une vérité établie de la Nature et qui font apparaître, à partir de fonctions normales, des pouvoirs et des résultats qui étaient toujours là, latents, mais que les mouvements ordinaires de la Nature ne manifestent pas facilement ni fréquemment.

Mais de même qu'en physique la multiplication des procédés scientifiques a ses désavantages, puisqu'ils tendent, par exemple, à développer une artificialité triomphante qui accable notre vie humaine naturelle sous le poids de la machine et à acheter certaines formes de liberté et de maîtrise au prix d'une servitude accrue, de même, l'effort absorbant qu'exigent les procédés yogiques et leurs résultats exceptionnels peut aussi avoir ses désavantages et ses pertes. Le yogi a tendance à se retirer de l'existence commune et à perdre prise sur la vie; il a tendance à payer les richesses de l'esprit par un appauvrissement de ses activités humaines, la liberté intérieure par une mort extérieure. S'il gagne Dieu, il perd la vie, ou s'il tourne ses efforts au-dehors pour conquérir la vie, il est en danger de perdre Dieu. Ainsi s'est créée en Inde une incompatibilité aiguë entre la vie dans le monde et la croissance et la perfection spirituelles, et, bien qu'il existe encore une tradition et un idéal d'harmonie victorieuse entre l'attraction intérieure et les exigences extérieures, les exemples en sont rares ou très imparfaits. En fait, quand un homme tourne son regard et son énergie au-dedans et qu'il s'engage sur le chemin du yoga, on le

croit d'ordinaire inévitablement exclu du grand courant de notre existence collective et perdu pour l'humanité et les œuvres du monde. Cette idée est si fortement ancrée dans les esprits, elle a été tellement soulignée par les philosophies et les religions dominantes que la plupart des gens considèrent encore aujourd'hui que fuir la vie est non seulement la condition nécessaire du yoga, mais, d'une manière générale, son but. Aucune synthèse des yogas n'est donc satisfaisante si elle n'a pas pour objectif de réunir Dieu et la Nature dans une vie humaine libérée et accomplie, ou si ses méthodes, non seulement ne permettent pas, mais ne favorisent pas une harmonie de nos activités et de nos expériences intérieures et extérieures en donnant aux unes et aux autres leur plénitude divine. Car, précisément, l'homme est l'expression et le symbole d'une Existence supérieure descendue dans un monde matériel où l'inférieur a la possibilité de se transfigurer en assumant la nature du supérieur, et le supérieur de se révéler dans les formes de l'inférieur. Se dérober à la vie qui nous est donnée pour réaliser cette possibilité transfiguratrice, ne peut en aucun cas être la condition indispensable ni le but complet et ultime de notre suprême effort, ni le moyen le plus puissant de notre accomplissement. Ce ne peut être qu'une nécessité temporaire, dans certaines conditions, ou un effort spécialisé très avancé qui peut s'imposer à certains individus afin de préparer l'espèce à une possibilité collective plus grande. L'utilité véritable du yoga, son objet complet, ne peuvent être atteints que quand le yoga conscient en l'homme, de même que le yoga subconscient dans la Nature, embrasse la vie, et que, une fois de plus, regardant à la fois le chemin et la réalisation, nous pouvons dire d'une façon plus parfaite et plus lumineuse : « La vie tout entière est un yoga. »

Les trois étapes de la Nature

Nous observons donc dans les développements passés du yoga, une tendance à la spécialisation et à la séparation — tendance qui avait sa justification et même son impérieuse utilité, comme toute chose dans la Nature — et nous cherchons une synthèse des méthodes et des buts spécialisés qui ont ainsi fait leur apparition. Mais pour que notre effort soit sagement guidé, nous devons d’abord connaître le principe général et le dessein qui inspirent cette poussée séparatrice, puis déterminer l’utilité particulière qui fonde la méthode de chaque école de yoga. Pour le principe général, nous interrogerons la Nature elle-même et son fonctionnement universel, en reconnaissant tout de suite qu’elle n’est pas simplement l’opération trompeuse et illusoire de quelque Mâyâ déformante¹, mais l’énergie et l’activité cosmiques de Dieu lui-même en son être universel, inspirée par une vaste Sagesse, infinie et pourtant minutieusement sélective, à laquelle elle donne des formes (*prajñâ prasritâ purânî*, dit l’Upanishad), la Sagesse même émanée de l’Éternel depuis les commencements. Pour l’utilité particulière, nous devons examiner d’un œil pénétrant les différentes méthodes de yoga et dégager, sous la masse des détails, l’idée directrice qu’elles servent et la force initiale qui a donné

1. Sri Aurobindo fait allusion aux théories illusionnistes de la philosophie indienne pour qui l’Énergie créatrice (Mâyâ) est simplement le synonyme de l’« illusion » du monde. Ce mot a donc perdu la signification vraie qu’il avait à l’époque védique et il est devenu en Inde le symbole de la vanité des choses.

naissance et énergie à leurs processus de réalisation. Dès lors, nous pourrons plus aisément découvrir le principe et le pouvoir communs d'où toutes ces méthodes tirent leur existence et leur tendance propre, vers lesquels toutes se dirigent subconsciemment et en lesquels toutes, par conséquent, peuvent consciemment s'unir.

La manifestation progressive de la Nature en l'homme — ce qu'en langage moderne on appelle son évolution — dépend nécessairement de trois éléments successifs : celui qui a déjà évolué, celui qui, encore imparfait et en partie fluide, poursuit son évolution consciente, et celui qui doit apparaître dans l'évolution, et qui se révèle peut-être déjà de temps en temps, sinon constamment, ou qui apparaît de façon assez récurrente et régulière en des formations primaires ou en d'autres plus développées, et peut-être même en quelques-unes assez rares qui s'approchent de la plus haute réalisation possible pour notre humanité actuelle. Car le progrès de la Nature n'a pas la régularité mécanique d'une marche militaire. Elle se surpasse constamment, quitte à le payer ensuite de déplorables retraites. Elle a des poussées soudaines, des éclats formidables et splendides, d'immenses réalisations. Elle s'élance parfois comme une tempête, passionnément, dans l'espoir de conquérir le royaume des cieux par la violence. Et ces surpassements révèlent ce qu'il y a de plus divin en elle, ou de plus diabolique, mais dans les deux cas, de plus puissant pour la mener rapidement à son but.

Ce que la Nature nous a déjà apporté par l'évolution et qu'elle a solidement fondé pour nous, c'est la vie corporelle. Elle a effectué une certaine combinaison plus ou moins harmonieuse entre les deux éléments inférieurs, mais fondamentalement nécessaires, qui commandent notre action et notre progrès sur la terre : la Matière, qui malgré le mépris qu'elle peut inspirer au spiritualiste éthéré, est le fondement et la condition première de toutes nos énergies et toutes nos réalisations, et l'Énergie de Vie, qui est l'aliment de notre existence dans un corps matériel et la base ici-bas de nos activités mentales et même spirituelles. Elle est parvenue à une

certaine stabilité dans son mouvement matériel incessant, lequel est à la fois assez solide et durable, et assez flexible et changeant pour fournir une demeure et un instrument convenables au dieu qui se manifeste progressivement dans l'humanité. Tel est le sens de la fable de l'Aïtaréya Upanishad où il est dit que les dieux refusèrent successivement toutes les formes animales qui leur étaient offertes par le Moi divin, et c'est seulement quand l'homme fut créé qu'ils s'écrièrent : « En vérité, voilà qui est fait à la perfection » et ils consentirent à y entrer. Elle a également effectué une sorte de compromis pratique entre l'inertie de la matière et la Vie active qui y demeure et s'en nourrit ; ainsi, non seulement elle assure l'entretien de l'existence vitale, mais rend possibles les développements les plus complets du mental. Cet équilibre constitue l'état de base de la Nature en l'homme, ce qu'en langage yogique on appelle le « corps grossier », qui se compose de l'enveloppe de nourriture ou enveloppe matérielle, et du système nerveux ou véhicule vital¹.

Par conséquent, si cet équilibre inférieur est la base et le premier instrument des mouvements supérieurs que le Pouvoir universel entend manifester et s'il constitue le véhicule dans lequel le Divin cherche à se révéler ici-bas ; s'il est vrai, comme l'assure la sagesse indienne, que le corps est l'instrument prévu pour accomplir la loi vraie de notre nature, il s'ensuit que toute aversion définitive pour la vie physique est nécessairement une aversion pour la totalité de la Sagesse divine et un renoncement au but qu'elle poursuit dans la manifestation terrestre². Ce refus est peut-être l'attitude juste pour certains individus, si telle est la loi secrète de leur développement, mais cela n'a jamais été le but prévu pour l'humanité. En conséquence, un yoga qui ignore le corps et qui fait de sa suppression ou de son rejet la condition indispensable d'une spiritualité parfaite, ne peut pas être un yoga

1. *annakôsha* et *prânakôsha*. Suivant la tradition indienne, l'être humain est constitué d'une série de « corps » ou d'« enveloppes » ou de « véhicules » de plus en plus subtils.

2. Dans le langage de Sri Aurobindo, il est rarement question de « création » terrestre, comme si le Divin était extérieur au monde, mais de « manifestation », car la terre est le lieu où le Divin se manifeste progressivement par l'évolution.

intégral. Au contraire, la perfection du corps devra elle aussi participer au triomphe final de l'Esprit, et la divinisation de la vie corporelle sera le sceau final que Dieu mettra sur son œuvre dans l'univers. Si le physique fait obstacle au spirituel, ce n'est pas une raison pour le rejeter, car dans la secrète providence de ce monde, nos plus grandes difficultés sont aussi nos meilleures opportunités. Une suprême difficulté est le signe que la Nature nous donne d'une suprême victoire à remporter et d'un ultime problème à résoudre ; elle ne nous avertit pas d'un piège inextricable qu'il nous faut éviter ou d'un ennemi trop fort pour nous et devant lequel nous devons fuir.

De même, les énergies vitales et nerveuses en nous sont d'une grande utilité ; elles demandent aussi la réalisation divine de leurs possibilités dans notre accomplissement ultime. Le rôle majeur assigné à cet élément dans le plan universel est puissamment souligné par la sagesse œcuménique des Upanishads : « Tels les rayons d'une roue dans le moyeu, toute chose est établie en l'Énergie de Vie : la triple connaissance et le Sacrifice, et le pouvoir du fort et la pureté du sage. Sous l'empire de l'Énergie de Vie est tout ce qui demeure dans le triple ciel. »¹ Par conséquent, un yoga qui détruit les énergies vitales ou les contraint à un apaisement apathique, ou qui les extirpe comme une source d'activités nuisibles, n'est pas un yoga intégral. Il faut les purifier, non les détruire — les transformer, les maîtriser, les utiliser, tel est le but pour lequel elles furent créées et développées en nous.

Si la vie corporelle est la base et le premier instrument que la Nature ait solidement établi pour nous dans l'évolution, notre vie mentale est le but et l'instrument supérieur qu'elle prépare ensuite. Dans son mouvement ascendant habituel, c'est à cela qu'elle pense, c'est sa plus haute préoccupation, sauf à ses périodes d'épuisement et de repli dans une obscurité reposante et réparatrice, c'est sa

1. *Prashna Upanishad*, II.6,13. Chaque « ciel » représente un plan de conscience, et le triple ciel comprend le plan de la Matière, le plan de la Vie et le plan du Mental.

recherche constante, chaque fois qu'elle peut se libérer des chaînes de ses premières réalisations vitales et physiques. Or en l'homme, une particularité des plus importantes se manifeste ; son mental n'est pas simple mais double, et même triple : un mental matériel et nerveux¹, un mental purement intellectuel qui s'affranchit des illusions du corps et des sens, et un mental divin au-dessus de l'intellect, qui à son tour se libère des modes imparfaits de la raison discriminante, logique et imaginative. Le mental en l'homme est tout d'abord pris dans les mailles de la vie corporelle, tandis qu'il est entièrement « involué » dans la plante et toujours emprisonné dans l'animal. Il accepte cette vie, non seulement comme la condition première mais comme l'unique condition de ses activités, et il sert ses besoins comme si c'était là le seul but de l'existence. Mais la vie corporelle de l'homme est une base et une condition première, non un but et une cause déterminante et finale. Les anciens disaient avec raison que l'homme est essentiellement le penseur, *Manu*, l'être mental qui dirige la vie et le corps, non l'animal qui est dirigé par eux². La vraie existence humaine, par conséquent, ne commence que quand la mentalité intellectuelle émerge de la mentalité matérielle et que nous commençons à vivre de plus en plus dans le mental, délivrés de l'obsession nerveuse et physique et de plus en plus capables, à mesure que cette liberté grandit, d'accepter correctement la vie du corps et de nous en servir correctement. Car la liberté, et non une habile soumission, est le vrai moyen d'atteindre à la maîtrise. Accepter librement, et non par obligation, les conditions — élargies et sublimées — de notre être physique, tel est le haut idéal humain. Mais au-delà de cette mentalité intellectuelle, existe une mentalité divine.

En fait, la vie mentale évoluant en l'être humain n'est pas l'apanage de tous les hommes. Si l'on en juge d'après les

1. Le mental matériel est un mental microscopique, répétitif, plein de craintes et d'automatismes, qui enregistre les moindres sensations et les moindres faits de la vie matérielle et les ressasse indéfiniment. C'est en lui que s'enracinent les habitudes de la vie. C'est la première émergence ou fixation du Mental dans la Matière.

2. *Manômayah prânasharîranêtâ*, Mundaka Upanishad, II.2.7. (Note de Sri Aurobindo)

apparences actuelles, elle ne semblerait pleinement développée que chez certains individus tandis que chez la plupart, sinon la majorité, elle n'est apparemment qu'une toute petite partie mal organisée de leur nature habituelle, ou une partie qui, n'ayant pas du tout évolué, demeure latente et difficile à rendre active. La vie mentale n'a certes pas achevé son évolution dans la Nature; elle n'a pas encore établi de solides fondations dans l'animal humain. Le bel et plein équilibre entre la vie et la matière, le corps humain robuste et sain doté de longévité en sont la preuve, car on ne les trouve d'ordinaire que chez les peuples et dans les sociétés qui rejettent l'effort purement intellectuel et ses perturbations, ses tensions, ou qui se servent presque exclusivement de leur mental physique. L'homme civilisé n'a pas encore trouvé, ou n'a pas réussi à maintenir l'équilibre entre son mental pleinement actif et son corps. Bien au contraire, à mesure qu'augmente l'effort pour manifester une vie mentale plus intense, un déséquilibre croissant se produit entre les divers éléments de notre être, au point que d'éminents savants ont pu dire que le génie était une forme de folie, l'effet d'une dégénérescence, un état pathologique morbide dans la Nature. Les phénomènes invoqués pour justifier cette exagération, si on ne les prend pas isolément mais avec toutes les autres données du même ordre, font ressortir une vérité différente. Le génie est une tentative de l'Énergie universelle pour accélérer et intensifier nos pouvoirs intellectuels afin de les préparer aux facultés plus puissantes, plus directes et plus rapides qui constituent le fonctionnement du mental supra-intellectuel ou mental divin. Ce n'est donc pas une anomalie, un phénomène inexplicable, mais l'étape suivante parfaitement naturelle et dans la ligne normale de son évolution. L'Énergie universelle, après avoir harmonieusement adapté la vie corporelle au mental matériel, est en train de l'adapter au fonctionnement de la mentalité intellectuelle; et même si cette adaptation tend à diminuer la pleine vigueur animale et vitale, elle ne produit pas nécessairement de perturbations actives. Mais l'Énergie universelle vise encore plus loin, elle cherche à atteindre un niveau encore plus élevé. Au reste, les perturbations créées par ses processus ne sont pas aussi grandes qu'on le prétend souvent.

Certaines sont l'ébauche grossière de manifestations nouvelles; d'autres, des mouvements de désintégration faciles à corriger et souvent féconds en activités nouvelles, et c'est payer peu cher les résultats de haute envergure qu'elle a en vue.

Si nous considérons toutes les données, nous serons peut-être amenés à conclure que loin d'être apparue récemment en l'homme, la vie mentale est la rapide répétition en nous d'un accomplissement antérieur, l'Énergie dans l'espèce ayant subi par la suite l'un de ses déplorables reculs. Le sauvage n'est peut-être pas tant le premier ancêtre de l'homme civilisé que le descendant dégénéré d'une civilisation précédente. Car, si la maîtrise intellectuelle est en fait inégalement partagée, la capacité en est partout répandue. On a observé dans certains cas individuels que même le type racial considéré comme le plus bas, l'habitant d'Afrique centrale tout juste sorti de la barbarie millénaire, était capable, sans mélange de sang et sans attendre de futures générations, d'assimiler la culture, sinon les accomplissements intellectuels, du dominateur européen. Même dans la masse, si les circonstances sont favorables, les hommes semblent n'avoir besoin que de quelques générations pour parcourir un chemin qui, apparemment, devrait se mesurer en termes de millénaires. Par conséquent, ou bien l'homme, de par son privilège d'être mental, peut se libérer de tout le fardeau des lois nonchalantes de l'évolution, ou bien il représente déjà un haut niveau d'aptitude matérielle aux activités de la vie intellectuelle et il a toujours le pouvoir de les manifester, à condition que les circonstances soient favorables et l'atmosphère suffisamment stimulante. Ce n'est pas l'incapacité mentale qui crée le sauvage, mais l'isolement, ou parce qu'il a longtemps rejeté les occasions offertes et s'est soustrait à l'impulsion qui pouvait l'éveiller. La barbarie est un sommeil intermédiaire, non une obscurité originelle.

En outre, toute la tendance de la pensée moderne et toutes ses entreprises révèlent à l'esprit observateur un vaste effort conscient de la Nature en l'homme pour créer certains outils intellectuels, certaines aptitudes mentales générales ou quelque

possibilité nouvelle, en universalisant les moyens que la civilisation moderne offre à la vie mentale. Les préoccupations mêmes de l'intellect européen, protagoniste de cette tendance, son absorption dans la Nature matérielle et dans les extériorités de l'existence font nécessairement partie de cet effort. Elles tendent à préparer une base suffisante dans l'être physique de l'homme et dans ses énergies vitales, dans son milieu matériel, afin qu'il puisse développer pleinement ses possibilités mentales. La diffusion de l'éducation, l'aide au développement des races moins évoluées, le relèvement des classes défavorisées, la multiplication des machines économisant la main-d'œuvre, la recherche de conditions socio-économiques idéales, les efforts de la science pour améliorer la santé, prolonger la vie et bâtir un corps sain dans une humanité civilisée, sont autant de signes révélateurs de ce vaste mouvement dont ils nous indiquent clairement le sens et l'orientation. Sans doute n'emploie-t-on pas toujours les vrais moyens, ou, du moins, ceux qui finiront par s'imposer, mais le but qui se dessine est le vrai but préliminaire : un corps individuel et social bien équilibré, la satisfaction des besoins et des exigences légitimes du mental matériel, un bien-être suffisant, des loisirs, des chances égales pour tous, afin que l'humanité dans son ensemble, et non plus une race, une classe ou un individu privilégiés, puisse librement développer son être émotif et intellectuel au maximum de ses possibilités. Et même si le but matériel et économique domine encore à présent, l'impulsion principale, et la plus haute, œuvre à l'arrière-plan et attend son heure.

Mais quand ces conditions préliminaires seront remplies, quand la grande entreprise aura trouvé sa base, de quelle nature sera la possibilité nouvelle que les activités de la vie intellectuelle devront servir ? Si vraiment le Mental est le terme le plus élevé de la Nature, il va de soi que le développement complet de l'intellect rationnel et imaginaire et l'harmonieuse satisfaction des émotions et des sensibilités se suffisent à eux-mêmes. Mais si l'homme est quelque chose de plus qu'un animal émotif doué de raison, si l'évolution actuelle prépare quelque chose d'autre et de nouveau,

alors il est fort possible que la plénitude de la vie mentale, la souplesse, la flexibilité et les immenses capacités de l'intellect, la richesse harmonisée des émotions et de la sensibilité, ne soient qu'un passage vers une vie plus haute et vers le développement de facultés plus puissantes qui ne sont pas encore manifestées et qui prendront possession de l'instrument inférieur comme le mental lui-même a pris possession du corps et fait de l'être physique un instrument qui ne vit plus seulement pour sa propre satisfaction, mais pour servir de base et de matériau à une activité supérieure.

Toute la philosophie indienne repose sur l'affirmation qu'il existe une vie plus haute que la vie mentale; acquérir et organiser cette vie supérieure est l'objet véritable des méthodes de yoga. Le Mental n'est pas le dernier terme de l'évolution, ni son but ultime, mais un instrument, au même titre que le corps. C'est même ainsi qu'on le désigne dans le langage du yoga : l'instrument intérieur¹. Et la tradition indienne affirme que ce qui doit se manifester, n'est pas un terme nouveau dans l'expérience humaine; cela s'est déjà manifesté dans le passé, et a même gouverné l'humanité à certaines périodes de son évolution. En tout cas, pour que l'on en parle, il faut que le fait se soit produit à un moment donné, au moins partiellement. Et si, depuis lors, la Nature est retombée de son haut accomplissement, il faut en chercher la raison, toujours, dans quelque harmonie inatteinte ou quelque insuffisance de la base intellectuelle et matérielle, à laquelle elle doit alors revenir, ou dans quelque sur-spécialisation de l'existence supérieure au détriment de l'inférieure.

Mais alors, en quoi consiste cette existence supérieure, ou existence suprême, à laquelle tend notre évolution ? Pour répondre à cette question, il faut étudier un certain type d'expériences, les plus hautes qui soient, et des concepts peu courants difficiles à représenter avec exactitude en n'importe quelle autre langue que l'ancien sanskrit, qui seul les a classifiés jusqu'à un certain point.

1. *antahkarana*.

Dans la langue anglaise ¹, les seuls termes qui s'en approchent ont d'autres associations, et leur emploi risque de nous conduire à des inexactitudes nombreuses et même graves. La terminologie du yoga reconnaît tout d'abord l'existence d'un être physique, ou « corps grossier », composé d'une double enveloppe, l'enveloppe dite de nourriture et le véhicule vital; elle distingue ensuite l'existence d'un être mental, appelé « corps subtil », composé d'une seule enveloppe mentale, ou véhicule mental ²; mais elle reconnaît en outre la présence d'un troisième état d'être, suprême et divin : le supra-mental, appelé « corps causal », composé d'un quatrième et d'un cinquième véhicules, dits de connaissance et de béatitude ³. Mais cette connaissance n'est pas le produit de raisonnements ni de recherches mentales mises en système, ce n'est pas un accommodement temporaire de conclusions et d'opinions hautement probables : c'est une Vérité pure existant en soi et lumineuse en soi. Et cette béatitude n'est pas un plaisir suprême du cœur et des sensations tandis que subsiste, à l'arrière-plan, l'expérience de la douleur et du chagrin, mais une félicité qui elle aussi existe en soi, indépendamment des objets et des expériences particulières, une joie spontanée qui est la nature même et la substance, pour ainsi dire, d'une existence transcendante et infinie.

Ces notions psychologiques correspondent-elles à quelque chose de concret et de possible ? Tous les yogas affirment qu'elles constituent leur expérience ultime et leur but suprême. Elles sont le principe directeur de notre état de conscience le plus haut et forment notre étendue d'existence la plus vaste. Il existe, disons-nous, une harmonisation des plus hautes facultés — qui correspondent à peu près aux facultés psychologiques de révélation, d'inspiration et d'intuition, bien qu'elles n'agissent pas au niveau de la raison intuitive ni du mental divin mais sur un plan plus

1. Et en français encore davantage. (*Note de la Mère*)

2. *manahkôsha*.

3. *vijnânakôsha* et *ânandakôsha*.

élevé encore — qui voient la Vérité directement, face à face, ou, plutôt, qui vivent dans la vérité des choses, une vérité universelle et transcendante à la fois, dont elles sont l'expression et l'activité lumineuses, car ces facultés sont la lumière d'une existence consciente qui prend la place de l'existence égoïste, une existence à la fois cosmique et transcendante dont la nature est Béatitude. Ces facultés sont évidemment divines, et pour l'homme tel qu'il est à présent constitué, elles paraissent surhumaines. Une trinité d'Existence, de Conscience et de Félicité transcendantes, *Sat-chid-ânanda*, est certes la description métaphysique du suprême Âtman; c'est la façon dont l'Inconnaissable se formule à notre connaissance éveillée, soit qu'on le conçoive comme une pure Impersonnalité, soit comme une Personnalité cosmique manifestant l'univers. Mais dans le yoga, ces trois termes sont également envisagés sous leurs aspects psychologiques comme les états d'une existence subjective à laquelle notre conscience de veille est maintenant étrangère, mais qui existe en nous sur un plan supraconscient, et à laquelle, par conséquent, nous pouvons toujours nous élever.

En effet, comme son nom l'indique, ce corps causal (*kârana*), par opposition aux deux autres qui sont des instruments (*karana*), cette manifestation suprême est aussi la source et le pouvoir réalisateur de tout ce qui a précédé dans l'évolution actuelle. En fait, nos activités mentales sont un dérivé, une sélection de la Connaissance divine, et une déformation de cette Connaissance tant qu'elles sont séparées de la vérité où elles prennent secrètement leur source. Il en est de même pour nos sensations et nos émotions par rapport à la Béatitude, pour nos forces vitales et nos actions par rapport à la Volonté ou la Force que revêt la Conscience divine, et de même également pour notre être physique par rapport à la pure essence de cette Béatitude et de cette Conscience. L'évolution dont nous sommes les témoins, et le sommet terrestre, peut, en un sens, être considérée comme une manifestation inverse par laquelle ces Pouvoirs suprêmes dans leur unité et leur diversité utilisent, développent et perfectionnent la substance et les activités imparfaites de la Matière, de la Vie et

du Mental, afin que ceux-ci — les modes inférieurs — puissent de plus en plus exprimer, au sein des relativités changeantes, l'harmonie des états divins et éternels d'où ils sont nés. Si telle est la vérité de l'univers, le but de l'évolution est aussi sa cause; ce qui est immanent dans ses éléments, peu à peu se libère. Mais cette libération est assurément imparfaite si elle n'est qu'une évasion et s'il n'y a pas retour sur la substance contenant et les activités pour les soulever et les transformer. L'immanence même n'aurait pas de raison d'être plausible si elle n'aboutissait pas à cette transfiguration. Par contre, si le mental humain arrive à manifester les splendeurs de la Lumière divine, si les émotions et la sensibilité humaines peuvent être transformées en un réceptacle de la Béatitude suprême et assumer son mouvement et sa mesure, si l'homme peut sentir que son action non seulement représente, mais qu'elle est le mouvement d'une Force non égoïste et divine, et si la substance physique de notre être peut participer suffisamment de la pure Essence suprême, unir suffisamment la plasticité à une certaine pérennité pour pouvoir supporter et prolonger ces expériences et ces activités suprêmes, alors le long labeur de la Nature s'achèvera par un couronnement qui justifiera ses efforts, et ses évolutions révéleront leur signification profonde.

La vision de cette existence suprême, même fugitive, est si éblouissante, son charme si envoûtant, que l'ayant eue ne fût-ce qu'une fois, il nous paraît parfaitement légitime de négliger tout le reste pour la revivre. Et même, tels ceux qui ne voient que le Mental et considèrent la vie mentale comme l'unique idéal à l'exclusion de tout autre, on peut, par une exagération similaire, en venir à considérer le Mental comme une déformation sans valeur et un suprême obstacle ou comme la source d'un univers illusoire : une négation de la Vérité, quelque chose qu'il faut rejeter et dont toutes les œuvres et les résultats doivent être annulés si l'on veut parvenir à la libération finale. Mais c'est là une demi-vérité qui nous égare parce qu'elle voit seulement les limitations actuelles du Mental et méconnaît sa finalité divine. La connaissance ultime est celle qui perçoit et accepte Dieu dans l'univers autant que par-delà

l'univers, et le yoga intégral est le yoga qui, après la découverte du Transcendant, peut revenir dans l'univers et le posséder, gardant à volonté le pouvoir de descendre autant que de monter la grande échelle de l'existence. Car si la Sagesse éternelle existe vraiment, la faculté mentale doit avoir, elle aussi, quelque utilité supérieure et une haute destinée. Or cette utilité dépendra nécessairement de la place qu'occupera le mental dans l'ascension et dans le retour, et cette destinée sera nécessairement une plénitude et une transfiguration, et non une amputation ou une annulation.

Nous percevons donc trois étapes dans la Nature : une vie corporelle qui est la base de notre existence ici-bas dans le monde matériel ; une vie mentale à laquelle nous émergeons et par laquelle nous haussons la vie corporelle à un usage plus haut et l'élargissons en la rendant plus complète ; et une existence divine, but des deux autres, qui revient aussi sur elles pour les libérer et leur ouvrir leurs propres possibilités les plus hautes. Considérant qu'aucune de ces étapes n'est hors de notre portée ou en dessous du niveau de notre nature actuelle, et qu'aucune ne doit être obligatoirement détruite pour parvenir à l'accomplissement final, nous admettons que cette libération et cette plénitude font pour le moins partie, et une large et importante partie, du yoga et de son but.

La triple vie

Ainsi, la Nature est l'évolution ou la manifestation progressive d'une existence éternelle et secrète sous trois formes successives qui constituent les trois étapes de son ascension. Toutes nos activités sont donc conditionnées par ces trois possibilités mutuellement interdépendantes : la vie corporelle, l'existence mentale et l'être spirituel voilé qui, dans l'involution¹, est la cause des deux autres, et, dans l'évolution, leur résultat. Préservant et perfectionnant la vie physique, faisant fructifier la vie mentale, le but de la Nature, et ce devrait être le nôtre, est de dévoiler, dans un corps et dans un mental accomplis, les activités transcendantes de l'Esprit. De même que la vie mentale n'abolit pas la vie corporelle mais œuvre à son élévation et à sa meilleure utilisation, de même la vie spirituelle ne devrait pas abolir, mais transfigurer nos activités intellectuelles, émotives, esthétiques et vitales.

L'Homme, en effet, se tient au sommet de la Nature terrestre. Il est, sur la terre, le seul instrument en lequel puisse s'accomplir pleinement l'évolution de la Nature, et le lieu d'une triple naissance. C'est un organisme vivant doté d'un corps et d'une vie qui sont l'habitable et le moyen d'action d'une manifestation divine. Son

1. Selon Sri Aurobindo, l'évolution est le produit d'une « involution » : rien ne peut évoluer dans la Matière, qui n'y soit déjà contenu ou « involué », comme l'arbre et toutes ses branches sont contenus ou involués dans la semence.

activité est centrée autour d'un mental progressif qui tend, non seulement à se perfectionner, mais à perfectionner sa demeure et ses moyens d'existence, et qui, par une réalisation de soi progressive, peut prendre conscience de sa vraie nature en tant que forme de l'Esprit. Il atteint son point culminant lorsqu'il devient ce qu'il a toujours été en réalité : l'esprit illuminé et béatifique qui a pour mission d'irradier la vie et le mental de ses splendeurs encore cachées.

Puisque tel est le plan de l'Énergie divine dans l'humanité, toute la méthode et le but de notre existence dépendront de l'interaction de ces trois éléments de notre être. Et puisque ces éléments se sont formulés séparément dans la Nature, l'homme a devant lui le choix entre trois genres de vie : l'existence matérielle ordinaire, une vie d'activité mentale et de progrès, et l'immuable béatitude spirituelle. Mais à mesure qu'il progresse, il peut combiner ces trois formes, résoudre leurs désaccords en un rythme harmonieux et ainsi créer en lui-même la divinité complète, l'Homme parfait.

Dans la Nature ordinaire, chacune de ces trois formes est gouvernée par une impulsion caractéristique.

L'énergie caractéristique de la Vie corporelle n'est pas tant le progrès que la persistance, pas tant l'élargissement de l'individu que sa répétition. Certes, il y a progrès d'un type à l'autre dans la Nature physique — du végétal à l'animal, de l'animal à l'homme — car même dans la Matière inanimée, le Mental est à l'œuvre. Mais une fois qu'un type est physiquement délimité, la préoccupation principale et immédiate de la Mère terrestre semble de le perpétuer par une constante reproduction. Car toujours la Vie cherche l'immortalité ; mais puisque la forme individuelle est impermanente et que seule l'idée de la forme est permanente dans la conscience qui crée l'univers — car là, elle ne périt pas —, cette reproduction constante est la seule immortalité matérielle possible. Conservation, répétition, multiplication, sont donc nécessairement les instincts prédominants de toute

existence matérielle. La vie matérielle semble suivre à jamais un cycle immuable.

Si la vie matérielle paraît suivre toujours le même mouvement cyclique, l'énergie caractéristique du Mental pur est le changement, et plus notre mentalité s'élève et s'organise, plus la loi du Mental prend l'aspect d'un élargissement et d'un perfectionnement continuel, d'un arrangement meilleur de son acquis, et donc d'un passage continu d'une perfection restreinte et simple à une perfection plus grande et plus complexe. Car le Mental, à la différence de la vie corporelle, possède un champ infini; souple dans son expansion, il modifie ses formations sans difficulté. Changement, élargissement, perfectionnement, telles sont ses dispositions naturelles. Le Mental, lui aussi, suit un mouvement cyclique, mais ce sont plutôt des spirales qui vont s'élargissant. Sa foi se nomme perfectibilité, son mot d'ordre est le progrès.

La loi caractéristique de l'Esprit est la perfection en soi et l'infinitude immuable. Il possède toujours et naturellement l'immortalité qui est le but de la Vie, et la perfection que recherche le Mental. Atteindre l'éternel et réaliser ce qui est identique en toutes choses et par-delà toutes choses, goûter la béatitude dans l'univers et hors de l'univers, sans être affecté par les imperfections et les limitations des formes ou des activités en lesquelles l'Esprit demeure, telle est la splendeur de la vie spirituelle.

En chacune de ces formes de vie, la Nature agit à la fois individuellement et collectivement; car l'Éternel s'affirme aussi bien dans une unique forme que dans l'existence du groupe — famille, clan, nation —, ou dans les groupements obéissant à des principes moins exclusivement physiques, ou encore dans le groupe suprême : notre humanité collective. L'homme aussi peut chercher son bien individuel dans l'une ou l'autre de ces sphères d'activité ou en toutes, ou s'identifier à la collectivité dans sa propre sphère et vivre pour elle, ou encore, s'élevant à une perception plus vraie de cet univers complexe, harmoniser la réalisation individuelle et le but

collectif. Car de même que la vraie relation de l'âme et du Suprême, alors qu'elle est dans l'univers, n'est pas d'affirmer égoïstement son existence séparée ni de s'anéantir dans l'Indéfinissable, mais de réaliser son unité avec le Divin et le monde et de les unir dans l'individu; de même, la vraie relation de l'individu avec la collectivité n'est pas de poursuivre égoïstement son propre progrès matériel et mental ou son salut spirituel sans se soucier de ses semblables, ni de sacrifier ou de mutiler son propre développement sur l'autel de la communauté, mais de totaliser en lui-même les possibilités les meilleures et les plus complètes de la communauté et de les prodiguer autour de lui par la pensée, l'action ou tout autre moyen, afin que l'espèce entière puisse se rapprocher des réalisations de ses personnalités les plus hautes.

Par conséquent, l'objectif de la vie matérielle doit être de réaliser, avant toute autre chose, le but fondamental de la Nature. Le seul but de l'homme matériel est de vivre, de passer de la naissance à la mort avec autant de confort et d'agrément qu'il peut en trouver sur sa route, mais en tout cas, de vivre. Il peut subordonner ce but, mais il ne le subordonnera qu'aux autres instincts de la Nature physique : à la reproduction de l'individu et à la conservation du type dans la famille, dans la classe ou la communauté. L'ego, la vie domestique, l'ordre coutumier de la société et de la nation, sont les éléments constitutifs de l'existence matérielle. Son importance immense dans l'économie de la Nature est évidente et le type humain qui la représente est important dans cette mesure même; il assure à la Nature la sécurité de la structure qu'elle a construite, une bonne continuation et la conservation de ses gains passés.

Mais de ce fait même, les hommes de ce type et la vie qu'ils mènent ne peuvent qu'être bornés, irrationnellement conservateurs et terre à terre. La routine et les institutions coutumières, les formes de pensée héritées ou habituelles, sont tout l'air qu'ils respirent. Ils acceptent et défendent jalousement les changements imposés par les intelligences progressistes du passé, mais ils combattent avec

un zèle égal les changements que ces mêmes intelligences veulent introduire dans le présent. Pour l'homme matériel, en effet, le penseur progressiste, durant sa vie, est un idéologue, un rêveur ou un fou. Les anciens Sémites qui lapidaient leurs prophètes lorsqu'ils étaient en vie et adoraient leur mémoire après leur mort, sont l'incarnation même de ce principe instinctif et inintelligent de la Nature. Dans l'Inde ancienne, où l'on distinguait « celui qui est né une fois » et le « deux fois né », c'est à l'homme matériel que le premier qualificatif pouvait s'appliquer. Il accomplit les travaux inférieurs de la Nature et assure la base de ses activités supérieures, mais les gloires de la seconde naissance ne s'ouvrent pas facilement à lui.

Pourtant, il admet la spiritualité, ou du moins ce que les grands élans de ferveur religieuse du passé ont pu imposer à ses idées coutumières, et dans son organisation de la société il fait place — une place vénérable, mais rarement effective — au prêtre et au savant théologien, qui ne manquent pas de lui fournir un aliment spirituel ordinaire pas trop dangereux. Mais à l'homme qui veut affirmer en toute indépendance la liberté de l'expérience spirituelle et de la vie spirituelle, il assigne, si toutefois il le reconnaît, non l'habit du prêtre mais la robe du *sannyâsi* : qu'il exerce sa dangereuse liberté en dehors de la société ; il peut même servir ainsi de paratonnerre humain aux foudres de l'Esprit et détourner celles-ci de l'édifice social.

Il est néanmoins possible de rendre modérément progressifs l'homme matériel et sa vie en implantant dans le mental matériel l'habitude du progrès et du changement conscient, l'idée de la marche en avant comme loi de la vie. Ainsi se sont créées en Europe les sociétés progressistes, et c'est l'un des plus grands triomphes du Mental sur la Matière. Mais la Nature physique prend sa revanche ; car le progrès accompli par ces moyens a souvent un caractère grossier et extérieur, et quand il veut passer à un mouvement plus élevé ou plus rapide, on voit apparaître de grandes lassitudes, des épuisements rapides, des reculs saisissants.

Il est possible aussi d'apporter à l'homme matériel et à sa vie les rudiments d'une spiritualité, en l'habituant à considérer dans un esprit religieux toutes les institutions de la vie et ses activités courantes. Ainsi se sont créées en Orient les communautés spirituelles, et ce fut l'un des plus grands triomphes de l'Esprit sur la Matière. Pourtant, il y a là encore un défaut, car ces sociétés spirituelles recourent souvent à ce moyen dans le seul but d'éveiller un certain sentiment religieux, forme la plus superficielle de la spiritualité. Leurs manifestations supérieures, même les plus splendides et les plus puissantes, ne font qu'accroître le nombre des âmes attirées hors de la vie sociale, qui s'en trouve ainsi appauvrie, ou dérangent un moment la société, soulevée provisoirement par cet élan spirituel. En vérité, ni cet élan ni l'effort mental, divorcés l'un de l'autre, ne suffisent à surmonter l'immense résistance de la Nature matérielle. Il faut qu'ils s'allient dans un effort complet avant qu'elle consente à un changement total dans l'humanité. Mais d'habitude, ces deux grands instruments ne sont guère disposés à se faire les concessions mutuelles nécessaires.

La vie mentale se concentre sur les activités esthétiques, éthiques et intellectuelles. Par nature, le Mental est idéaliste et recherche la perfection. Le moi subtil, le brillant Âtman¹ est un rêveur inlassable. Un rêve de beauté parfaite, de conduite parfaite, de Vérité parfaite en quête de nouvelles formes de l'Éternel ou revivifiant les formes anciennes, telle est l'âme de la pure mentalité. Mais elle ne sait pas comment venir à bout de la résistance de la Matière. Là, elle se trouve embarrassée et inefficace; elle procède à des expériences maladroites, et finalement doit renoncer à la lutte ou se soumettre à la triste réalité. Ou encore, étudiant la vie matérielle et acceptant les conditions du combat, il se peut qu'elle réussisse, mais seulement pour imposer temporairement quelque système artificiel, que la Nature infinie brise et rejette ou défigure au point qu'il en devient méconnaissable, à moins qu'elle ne retire

1. « Celui qui demeure dans le Rêve, qui est conscient au-dedans et trouve sa joie dans les abstractions, le Brillant » (*Mândûkyâ Upanishad*, 4). (Note de Sri Aurobindo)

son assentiment et laisse le cadavre d'un idéal défunt. Rares et dispersées sont les réalisations du rêveur en l'Homme, qui furent acceptées de bon cœur par le monde et que le monde aime à garder en mémoire ou cherche à cultiver dans sa vie.

Quand l'abîme entre la vie réelle et la nature du penseur devient trop grand, le Mental se retire de la vie en quelque sorte, afin d'œuvrer plus librement dans sa propre sphère. Le poète qui vit dans ses visions brillantes, l'artiste absorbé dans son art, le philosophe solitaire, penché sur les problèmes de l'intellect dans sa retraite, le savant et l'érudit préoccupés de leurs seules études et de leurs expériences, étaient souvent autrefois, et sont encore assez souvent aujourd'hui, les *sannyâsis* de l'intellect. Tout le passé de l'humanité témoigne du travail qu'ils ont fait pour elle.

Mais cette réclusion ne se justifie que pour certaines activités spéciales. Le Mental ne trouve pleinement sa force et sa mesure que lorsqu'il se jette dans la vie et en accepte les possibilités autant que les résistances comme le moyen d'une plus grande perfection. La lutte contre les difficultés du monde matériel forge le caractère moral des individus et diverses écoles de pensée élaborent une éthique; en contact avec la vie et ses réalités, l'Art acquiert une plus grande vitalité, la Pensée consolide ses abstractions et les généralisations du philosophe se fondent sur les assises stables de la science et de l'expérience.

Cependant, on peut très bien ne rechercher ce contact étroit avec la vie que pour le profit qu'il apporte au mental individuel et dans une indifférence complète pour les formes de l'existence matérielle ou pour le progrès de l'espèce. Cette indifférence apparaît à son plus haut degré dans la discipline épicurienne et n'est pas entièrement absente chez les Stoïciens; même l'altruisme prône la compassion dans les œuvres plus pour son propre bien que pour celui du monde auquel il vient en aide. Cet accomplissement demeure donc limité. Le mental progressif révèle sa plus haute noblesse quand il s'efforce d'élever l'humanité tout entière

jusqu'à son niveau, soit qu'il sème à tous vents l'image de sa pensée et de sa réalisation, soit qu'il change la vie matérielle de l'espèce en lui donnant des formes nouvelles — religieuses, intellectuelles, sociales ou politiques — cherchant à représenter plus fidèlement cet idéal de vérité, de beauté, de justice, de rectitude, qui illumine l'âme humaine. Dans ce domaine, l'échec importe peu, car cette seule tentative est en soi dynamique et créatrice. La lutte du Mental pour élever la vie est la promesse et la condition de la conquête de la vie par quelque chose de plus haut que le Mental lui-même.

Cette chose plus haute — l'existence spirituelle — s'occupe de ce qui est éternel, mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit complètement détachée de ce qui est transitoire. Pour l'homme spirituel, la beauté parfaite dont rêve le mental, s'accomplit dans une beauté, une félicité et un amour éternels qui ne dépendent de rien et se trouvent également derrière toutes les apparences objectives; son rêve de Vérité parfaite s'accomplit dans la Vérité suprême et éternelle existant en soi, évidente en soi et qui ne varie jamais, mais qui explique toutes les variations, car elle est leur secret et le but de tous les progrès; son rêve d'action parfaite s'accomplit dans la Loi toute-puissante et spontanée qui demeure à jamais au cœur de toutes choses et qui se traduit ici-bas par le rythme des mondes. Les visions fugitives ou les efforts de création constants du Moi lumineux sont une Réalité éternellement existante dans le Moi qui sait et qui est le Seigneur¹.

Mais s'il est souvent difficile pour la vie mentale de s'adapter à cette activité matérielle épaisse et résistante, combien l'existence spirituelle doit-elle trouver plus difficile encore de subsister dans un monde qui semble rempli, non de Vérité mais de tous les mensonges et de toutes les illusions, non d'Amour et de Beauté

1. « L'Unifié, en qui la pensée consciente est concentrée, qui est la toute-félicité et le possesseur de la félicité, le Sage... celui-là est le Seigneur de tout, l'Omniscient, le Guide intérieur. » (*Mândûkyâ Upanishad*, 5.6). (*Note de Sri Aurobindo*)

mais d'une discorde et d'une laideur générales, non de la Loi de la Vérité mais d'un égoïsme et d'un péché triomphants? C'est pourquoi la vie spirituelle tend aisément chez le saint et le sannyâsi à se retirer de l'existence matérielle et à rejeter celle-ci totalement et physiquement, ou pour le moins en esprit. Elle voit en ce monde un royaume du mal ou de l'ignorance, et l'éternel et divin dans un ciel lointain ou au-delà, là où il n'y a ni monde, ni vie. Elle se sépare intérieurement, voire physiquement, des impuretés du monde; elle affirme la réalité spirituelle dans un isolement sans tache. Ce retrait rend un service inestimable à la vie matérielle elle-même en l'obligeant à considérer, et même à saluer avec respect, quelque chose qui est la négation directe de ses idéaux mesquins, de ses préoccupations sordides et de sa suffisance égoïste.

Mais un pouvoir suprême comme la force spirituelle ne peut pas limiter ainsi son œuvre dans le monde. La vie spirituelle peut aussi se retourner vers la vie matérielle et en faire le moyen d'une plus grande plénitude spirituelle. Refusant d'être aveuglée par les dualités et les apparences, elle peut chercher en toutes les apparences, quelles qu'elles soient, la vision du même Seigneur, de la même Vérité éternelle, de la même Beauté, du même Amour, de la même Félicité éternelle. La formule védântique : « Le Moi est en toutes choses, toutes choses sont dans le Moi et toutes choses sont les devenir du Moi », est la clef de ce yoga plus riche et plus totalement inclusif.

Cependant la vie spirituelle, comme la vie mentale, peut utiliser l'existence extérieure au profit de l'individu, sans se soucier aucunement de l'élévation collective de ce monde purement symbolique dont elle se sert. Puisque l'Éternel est à jamais identique en toutes choses et que toutes choses sont identiques pour l'Éternel, et puisque le mode d'action précis et le résultat n'ont aucune importance par rapport à la préparation intérieure à la seule grande réalisation, cette indifférence spirituelle nous pousse à accepter n'importe quel milieu, n'importe quelle action

sans préférence, et elle est prête à se retirer dès que sa fin suprême est atteinte. C'est ainsi que la plupart ont compris l'idéal de la Gîtâ. Certes, il est possible que la béatitude et l'amour intérieurs se répandent sur le monde sous forme de bonnes actions, de service du prochain et de compassion, et que la Vérité intérieure s'exprime sous forme d'enseignement, mais sans chercher pour autant à transformer un monde qui reste ce qu'il doit être de par sa nature inaliénable : un champ de bataille des dualités où s'affrontent le péché et la vertu, la vérité et l'erreur, la joie et la souffrance.

Mais s'il est vrai que le Progrès aussi est l'un des termes essentiels de l'existence dans le monde, et si la manifestation progressive du Divin est le vrai sens de la Nature, cette limitation non plus n'est pas valable. La vie spirituelle dans le monde — et c'est sa mission réelle — peut transformer la vie matérielle à son image, qui est l'image du Divin. C'est pourquoi, à côté des grands solitaires qui ont cherché et atteint leur libération personnelle, nous trouvons les grands instructeurs spirituels qui ont libéré les autres aussi, et, suprêmes parmi toutes, les grandes âmes dynamiques qui, se sentant plus fortes par la puissance de l'Esprit que toutes les forces de la vie matérielle réunies, se sont jetées sur le monde et l'ont saisi à bras-le-corps dans une lutte d'amour pour le forcer à consentir à sa propre transfiguration. D'ordinaire, l'effort se concentre sur le changement mental et moral de l'humanité, mais il peut s'élargir aussi et vouloir modifier les formes de notre vie et ses institutions afin qu'elles aussi deviennent un meilleur réceptacle des influx de l'Esprit. Ces tentatives sont les suprêmes jalons du développement progressif des idéaux humains; elles sont la préparation divine de l'espèce. Chacune, quels qu'aient été ses résultats extérieurs, a rendu la Terre plus capable de s'ouvrir au Ciel et accéléré le mouvement traînant du yoga évolutif de la Nature.

Dans l'Inde, depuis un millénaire et même davantage, la vie spirituelle et la vie matérielle ont vécu côte à côte, en excluant

le mental progressif. La spiritualité a composé avec la Matière en renonçant à toute tentative de progrès général. Elle a obtenu de la société le droit de libre développement spirituel pour tous ceux qui revêtent quelque symbole distinctif, telle la robe orange du sannyâsi, obtenu que la vie spirituelle soit reconnue comme le but que doivent poursuivre les hommes, et ceux qui la vivent comme dignes d'un respect absolu; elle a obtenu que la société elle-même se conforme à l'idéal religieux, afin que les actions les plus habituelles s'accompagnent d'un cérémonial rappelant le symbolisme spirituel de la vie et sa destinée ultime. Par contre, la société se voyait concéder le droit à l'inertie et à un immobilisme préservateur. Cette concession a largement dévalorisé les termes de cet accord. Une fois les structures religieuses bien établies, les cérémonies, loin d'être un rappel, sont devenues routinières et ont perdu leur sens vivant. Les sectes et les religions nouvelles ont bien souvent tenté de changer ces formes, mais une nouvelle routine finit par s'installer, ou l'ancienne fut simplement modifiée, car l'élément salvateur, le mental libre et dynamique, avait été exilé. Ainsi livrée à l'Ignorance, à la dualité sans objet et sans fin, la vie matérielle devint un joug de plomb douloureux : s'en évader était la seule issue.

Les écoles indiennes de yoga se prêtèrent d'elles-mêmes au compromis. La perfection ou la libération individuelle devenaient le but; une réclusion quelconque loin des activités ordinaires était la condition; le renoncement à la vie, le couronnement. L'instructeur ne transmettait sa connaissance qu'à un petit cercle de disciples. Ou si quelque mouvement plus large cherchait à naître, la délivrance de l'âme individuelle restait toujours le but. Le pacte avec une société stagnante était en grande partie observé.

Compte tenu de l'état du monde à cette époque, ce compromis avait assurément son utilité. En Inde, il aidait la société à suivre son penchant, à préserver et vénérer la spiritualité dans ce pays à part où, comme dans une forteresse, l'idéal spirituel le plus élevé pouvait garder sa pureté la plus absolue sans succomber au siège

des forces environnantes. Mais c'était un compromis, non une victoire absolue. La vie matérielle y a perdu l'impulsion divine qui la poussait à croître ; la vie spirituelle préservait par l'isolement sa hauteur et sa pureté, mais sacrifiait son plein pouvoir et perdait son utilité pour le monde. C'est pourquoi, dans la Prévoyance divine, le pays des yogis et des sannyâsis a dû finalement se heurter violemment et inéluctablement à ce qu'il avait rejeté, l'élément du Mental progressif, afin qu'il puisse recouvrer ce qui maintenant lui manquait.

Une fois de plus, il faut reconnaître que l'individu n'existe pas par lui-même seulement, mais aussi par la collectivité, et que la perfection ou la libération de l'individu ne sont pas la seule intention de Dieu dans le monde. Le libre usage de notre liberté comprend aussi la libération des autres et celle de l'humanité ; l'utilité parfaite de notre perfection lorsque nous avons réalisé en nous-mêmes le symbole divin, est de le reproduire, de le multiplier, et finalement de l'universaliser en autrui.

Par conséquent, du point de vue concret de la vie humaine avec sa triple potentialité, nous arrivons à la même conclusion que celle que nous avons tirée de l'observation du fonctionnement général de la Nature avec les trois étapes de son évolution. Et nous commençons à percevoir le but complet de notre synthèse des yogas.

L'Esprit est le couronnement de l'existence universelle ; la Matière est sa base ; le Mental est le lien qui les unit. L'Esprit est cela qui est éternel, le Mental et la Matière sont ses opérations. L'Esprit est cela qui est caché et qui doit être révélé ; le mental et le corps sont les moyens par lesquels il cherche à se révéler. L'Esprit est l'image du Seigneur du Yoga ; le mental et le corps sont les moyens qu'Il a fournis afin de reproduire cette image dans l'existence phénoménale. La Nature entière est un essai de révélation progressive de la Vérité cachée, une reproduction de plus en plus accomplie de l'image divine.

Mais ce que la Nature cherche pour la masse et par une lente évolution, le Yoga l'effectue pour l'individu par une révolution rapide. Il procède par une intensification de toutes les énergies de la Nature, une sublimation de toutes ses facultés. La Nature développe avec difficulté la vie spirituelle et doit constamment revenir en arrière afin de préserver ses réalisations inférieures; en revanche, la force sublimée et la méthode concentrée du Yoga peuvent aller droit au but et inclure la perfection du mental et même, si elle le veut, la perfection du corps. La Nature cherche le Divin à travers ses propres symboles naturels; le Yoga va au-delà de la Nature jusqu'au Seigneur de la Nature, au-delà de l'univers jusqu'au Transcendant, et il peut revenir avec la lumière et le pouvoir transcendants, et avec le *fiat* du Tout-Puissant.

Mais finalement leur but est le même. Le rayonnement du Yoga dans l'humanité sera la dernière victoire de la Nature sur ses propres lenteurs et ses propres déguisements. De même que par le mental progressif scientifique elle cherche maintenant à préparer l'humanité entière au plein développement de la vie mentale, de même, par le Yoga, elle cherche inévitablement à préparer l'humanité tout entière à l'évolution supérieure, la seconde naissance, l'existence spirituelle. Et de même que la vie mentale utilise et perfectionne la vie matérielle, de même la vie spirituelle utilisera et perfectionnera l'existence matérielle et mentale afin d'en faire les instruments d'une expression divine. L'âge de cet accomplissement est le *Satya Yuga* ou *Krita Yuga*¹ légendaire, l'âge de la Vérité manifeste dans le symbole et du grand Œuvre achevé quand la Nature dans l'humanité, illuminée, satisfaite et bienheureuse, repose au sommet de son entreprise.

1. *Satya* signifie Vérité; *Krita*, effectué ou achevé. La tradition indienne distingue quatre cycles ou *yugas* dans le déroulement universel : *satya-yuga*, l'âge de la Vérité, ou âge d'or; *trétâ-yuga*, l'âge où il ne reste plus que les trois quarts de la Vérité; *dvâpara-yuga*, l'âge où il ne reste plus que la moitié de la Vérité; *kali-yuga*, l'âge de fer ou âge noir, quand toute vérité a disparu. Après le *kali-yuga*, revient le *satya-yuga* et ainsi de suite.

LA SYNTHÈSE DES YOGAS

C'est à l'homme de connaître les intentions de la Mère universelle sans plus longtemps la mal comprendre et la mépriser ou en faire mauvais usage ; à lui d'aspirer toujours à son haut idéal en se servant des très puissants moyens qu'elle recèle.

Les systèmes de yoga

Les relations entre les différentes divisions psychologiques de l'être humain telles que nous les avons notées dans notre bref aperçu de l'évolution naturelle, et les diverses utilités ou objets de l'effort qui s'appuient sur elles, se retrouveront dans les principes fondamentaux et les méthodes des différentes écoles de yoga. Et si nous cherchons à combiner et à harmoniser les pratiques centrales et les principaux buts de ces écoles, nous nous apercevrons que la base fournie par la Nature est encore notre base naturelle et la condition de leur synthèse.

En un seul point, le yoga dépasse les opérations normales de la Nature cosmique et poursuit son ascension. Car c'est au milieu même de son jeu et dans ses propres créations que la Mère universelle veut embrasser le Divin ; c'est là qu'elle veut Le réaliser. Mais dans les plus hautes envolées du yoga, elle se dépasse elle-même et réalise le Divin en soi, par-delà l'univers et même en dehors du jeu cosmique. C'est pourquoi l'on a pu soutenir que tel est non seulement le but suprême du yoga, mais le seul but véritable ou celui qui doit être préféré à tout autre.

Pourtant, c'est toujours à travers les éléments qu'elle a formés au cours de son évolution que la Nature dépasse sa propre évolution. C'est le cœur individuel qui sublime ses émotions les plus hautes et les plus pures, et parvient à la Béatitude transcendante

ou au Nirvâna ineffable; c'est le mental individuel qui convertit son fonctionnement ordinaire en une connaissance par-delà toute mentalité, qui connaît son unité avec l'Ineffable et dissout son existence séparée en cette unité transcendante. Et c'est toujours l'individu — le Moi dont l'expérience est conditionnée par la Nature et qui œuvre à travers les formations de la Nature — qui parvient au Moi inconditionné, libre et transcendant.

Pratiquement, trois concepts sont nécessaires pour que le yoga soit possible; il faut, pour ainsi dire, trois parties consentantes dans l'effort : Dieu, la Nature et l'âme humaine, ou, en termes plus abstraits, le Transcendant, l'Universel et l'Individuel. Si l'individu et la Nature sont laissés à eux-mêmes, l'un reste enchaîné à l'autre et l'individu est incapable de dépasser sensiblement la marche traînante de la Nature. Quelque transcendance est nécessaire; affranchie de la Nature et l'ayant dépassée, elle agira sur nous et sur la Nature, nous poussant à nous élever vers Cela et obtenant d'elle, de gré ou de force, son consentement à l'ascension de l'individu.

Cette vérité conduit nécessairement toutes les philosophies du yoga à la conception de l'*Îshvara*, le Seigneur, l'Âme ou Moi suprême, vers qui l'effort se dirige et qui donne le choc illuminateur et la force de réaliser. L'idée complémentaire, si souvent affirmée par le yoga de la dévotion, est également vraie : si le Transcendant est nécessaire à l'individu et recherché par lui, l'individu aussi est en un sens nécessaire au Transcendant et recherché par Lui. Si le *bhakta* cherche ardemment Bhagavân, Bhagavân aussi cherche ardemment le *bhakta*¹. Il ne peut pas y avoir de yoga de la connaissance sans un chercheur humain de la connaissance, un suprême sujet de connaissance et un individu qui utilise divinement les facultés universelles de connaissance; pas de yoga

1. *Bhakta*, l'adorateur ou l'amant de Dieu; *Bhagavân*, Dieu, le Seigneur d'amour et de félicité. Le troisième terme de la trinité est *Bhâgavat*, la révélation divine de l'Amour. (Note de Sri Aurobindo)

de la dévotion sans un amant humain de Dieu, un suprême objet d'amour et de félicité, et un individu qui utilise divinement les facultés universelles de joie spirituelle, émotive et esthétique; pas de yoga des œuvres sans un ouvrier humain, une Volonté suprême régissant toute œuvre et tout sacrifice, et un individu qui utilise divinement les facultés universelles de pouvoir et d'action. Même si nous avons une conception intellectuelle radicalement moniste de la plus haute vérité des choses, nous sommes pratiquement obligés d'admettre cette Trinité omniprésente.

En fait, obtenir le contact entre la conscience humaine individuelle et la conscience divine est l'essence même du yoga. Le yoga est l'union de ce qui a été séparé dans le jeu de l'univers, avec le vrai moi, qui est son origine et son caractère universel. Le contact peut avoir lieu en n'importe quel point de cette conscience complexe et compliquée que nous appelons notre personnalité. Il peut s'effectuer dans le physique, par le corps; dans le vital, par le jeu des fonctions qui déterminent l'état et les expériences de notre être nerveux; dans le mental, par l'intermédiaire des émotions du cœur, ou par la volonté active, l'entendement, ou d'une façon plus large, par une conversion générale de la conscience mentale dans toutes ses activités. Il peut aussi s'accomplir par un éveil direct à la Vérité et à la Béatitude universelles ou transcendantes quand l'ego central dans le mental se convertit. Et selon le point de contact choisi, nous pratiquerons tel ou tel type de yoga.

En effet, si nous laissons de côté la complexité des procédés particuliers pour fixer notre regard sur le principe central des principales écoles de yoga qui jouent encore un rôle en Inde, nous observons qu'elles se présentent suivant un ordre ascendant qui part de l'échelon le plus bas de l'échelle — le corps — et s'élève jusqu'au contact direct de l'âme individuelle avec le Moi transcendant et universel. Le Hathayoga choisit le corps et les fonctions vitales comme instruments de perfection et de réalisation: son attention se porte sur le « corps grossier ». Le Râjayoga choisit comme levier l'être mental et ses différentes

parties : il se concentre sur le « corps subtil ». La triple voie des Œuvres, de l'Amour et de la Connaissance prend pour point de départ une partie quelconque de l'être mental — la volonté, le cœur ou l'intellect — et cherche par sa conversion à atteindre la Vérité libératrice, la Béatitude et l'Infinitude qui sont la nature même de la vie spirituelle. Sa méthode consiste à établir une relation directe entre le Purusha¹ humain dans le corps individuel et le Purusha divin qui demeure en chaque corps et pourtant transcende toutes les formes et tous les noms.

Le Hathayoga a pour but la conquête de la vie et du corps, lesquels se combinent dans l'« enveloppe de nourriture » et dans le « véhicule vital » pour former, comme nous l'avons vu, le corps grossier dont l'équilibre sert de fondement à toutes les opérations de la Nature dans l'être humain. L'équilibre établi par la Nature est suffisant pour la vie normale égoïste ; il est insuffisant pour le but que poursuit le hatha-yogi. Car cet équilibre est calculé d'après la quantité de force vitale ou dynamique nécessaire pour conduire la machine physique pendant la durée normale de la vie humaine et accomplir, plus ou moins adéquatement, les divers travaux que réclament la vie individuelle habitant cette structure et le milieu qui la conditionne. Par conséquent, le Hathayoga cherche à rectifier la Nature et à établir un autre équilibre permettant à la structure physique de supporter l'influx croissant de la force vitale et dynamique du Prâna², qui existe en quantité et en intensité indéfinies et presque infinies. Dans la Nature, l'équilibre se fonde sur l'individualisation d'une quantité et d'une force limitées de Prâna ; l'individu, par habitude personnelle et héréditaire, est incapable d'en supporter et d'en utiliser ou maîtriser davantage. L'équilibre du Hathayoga ouvre la porte à l'universalisation de

1. *Purusha*, l'Être essentiel, par opposition à *Prakriti*, la Nature et le Devenir. C'est la Conscience centrale, immobile et libre par opposition à la Force dynamique. C'est le Témoin, le Seigneur qui soutient le jeu de la Nature sans être entraîné par elle ni dépendre d'elle. Il existe un Purusha, ou un représentant du Purusha, sur chaque plan de l'existence individuelle ou cosmique.

2. L'énergie de vie.

la vitalité individuelle et permet de recevoir dans le corps, de contenir, d'utiliser et de maîtriser un courant d'Énergie universelle beaucoup moins fixe et beaucoup moins limité.

Les principaux procédés du Hathayoga sont les *âsanas* et le *prânâyâma*. Par ses nombreux *âsanas* ou postures fixes, il commence par guérir le corps de cette agitation qui signale son incapacité à contenir sans les dépenser en action et en mouvement les forces vitales déversées en lui par l'Océan de Vie universel ; il lui donne une santé, une force, une souplesse extraordinaires et cherche à le libérer des habitudes qui l'asservissent à la Nature physique ordinaire et le retiennent dans les limites étroites de ses opérations normales. L'ancienne tradition du Hathayoga a toujours affirmé que cette conquête pouvait même aller jusqu'à la maîtrise presque totale de la force de gravitation. Par divers procédés secondaires mais très précis, le Hathayoga arrive ensuite à débarrasser le corps de toutes ses impuretés et à désobstruer le système nerveux afin de procéder aux exercices respiratoires qui constituent son outil principal : c'est le *prânâyâma*, la maîtrise du souffle ou pouvoir vital, car la respiration est l'instrument physique privilégié des forces vitales. Pour le hathayogi, le *prânâyâma* joue un double rôle. D'abord, il complète la perfection du corps, et la vitalité est en grande partie libérée des conditionnements ordinaires de la Nature physique ; une santé robuste, une jeunesse prolongée et souvent une extraordinaire longévité sont les fruits de cette discipline. Ensuite, le *prânâyâma* éveille le « serpent » du dynamisme prânique lové dans l'enveloppe vitale et ouvre au yogi des champs de conscience, des zones d'expérience et des facultés a-normales inaccessibles à la vie humaine ordinaire, tout en intensifiant puissamment les facultés et les pouvoirs qu'il possède déjà normalement. S'il le souhaite, le hathayogi peut consolider et pousser plus loin encore sa conquête par d'autres procédés complémentaires.

Les résultats du Hathayoga sont très frappants, ils s'imposent facilement au mental physique ordinaire. Et cependant, nous pouvons nous demander ce que nous avons gagné au terme de cet

immense labeur. Le but de la Nature physique, la conservation de la vie purement physique, sa perfection la plus haute et même, en un sens, la capacité de jouir plus largement de l'existence physique, ont atteint un degré hors de l'ordinaire. Mais la faiblesse du Hathayoga tient à ce que ses procédés laborieux et difficiles exigent beaucoup de temps et d'énergie, ils imposent une rupture si complète avec la vie ordinaire des hommes, que leur utilisation dans la vie du monde est pratiquement impossible ou extrêmement restreinte. Si, pour compenser cette perte, nous gagnons une autre vie dans un autre monde intérieur — le monde mental, le monde dynamique ou vital —, ces résultats auraient pu être obtenus par d'autres systèmes, par le Râjayoga ou le Tantra, en suivant des méthodes moins laborieuses, et conservés à des conditions moins astreignantes. Par ailleurs, les résultats physiques — vitalité accrue, jeunesse prolongée, santé, longévité — ne servent pas à grand-chose si nous devons enfermer ces richesses en nous-mêmes comme des avares, en restant à l'écart de la vie commune et pour le seul plaisir de les posséder, sans en faire usage et sans enrichir la somme générale des activités du monde. Le Hathayoga parvient à des résultats considérables, mais le but qu'il atteint est limité et obtenu à un prix exorbitant.

Le Râjayoga a plus d'envolée. Il cherche la libération et la perfection de l'être mental, non celle de l'être corporel, le contrôle de la vie émotive et sensorielle et la maîtrise de tous les processus de la pensée et de la conscience. Il fixe son regard sur le *chitta*, la substance de la conscience mentale d'où surgissent toutes ces activités, et, comme le Hathayoga avec ses matériaux physiques, il cherche d'abord à purifier et à tranquilliser. L'état normal de l'homme est un état de trouble et de désordre, un royaume en guerre contre lui-même ou pauvrement gouverné; car le seigneur, le Purusha, est assujéti à ses ministres, les facultés, et même à ses sujets, les instruments de sensation, d'émotion, d'action et de jouissance. Un gouvernement indépendant, *svarâjya*, doit remplacer cet asservissement. Par conséquent, il faut d'abord aider les puissances d'ordre à vaincre les puissances de désordre.

Le mouvement préliminaire du Râjayoga commence par une discipline de soi minutieuse qui substitue de bonnes habitudes mentales aux mouvements anarchiques où se plaît l'être nerveux inférieur. En recherchant toujours la vérité, en renonçant à toutes les formes de recherche égoïste, en s'abstenant de nuire à autrui, en se gardant pur, en méditant constamment et en se tournant vers le divin Purusha qui est le vrai souverain du royaume mental, un état fait de pureté et de joie lumineuse s'établit dans le mental et dans le cœur.

Ce n'est que le premier pas. Il faut ensuite que les activités ordinaires du mental et des sens soient entièrement tranquillisées afin que l'âme puisse s'élever librement jusqu'à des états de conscience supérieurs et établisse les fondations d'une liberté et d'une maîtrise de soi parfaites. Mais le Râjayoga n'oublie pas que les incapacités du mental ordinaire viennent en grande partie de sa sujétion aux réactions du système nerveux et du corps. Il emprunte donc au système hatha-yogique ses méthodes, *âsanas* et *prânâyâma*, mais dans chaque cas réduit leurs formes nombreuses et compliquées à un seul procédé, le plus simple et le plus directement efficace, suffisant à son objet immédiat. Il évite ainsi la complexité encombrante du Hathayoga tout en se servant de la rapide et puissante efficacité de ses méthodes pour maîtriser le corps et les fonctions vitales et éveiller le dynamisme interne (symbolisé par la *kundalinî* dans la terminologie yogique : le serpent de l'Énergie intérieure lové et endormi) chargé d'un pouvoir supranormal latent. Ceci fait, le Râjayoga procède à la tranquillisation parfaite de ce mental agité et, concentrant la force mentale, l'élève à un plan supérieur par des étapes successives qui conduisent au plus haut degré de concentration et de recueillement intérieurs de la conscience que l'on nomme *samâdhi*¹.

1. L'extase, la transe yogique, c'est-à-dire l'état où la conscience se retire du corps à des degrés variables (qui peuvent aller jusqu'à la catalepsie complète.

Par le samâdhi — qui donne au mental la capacité de se retirer de ses activités de veille limitées et d'entrer en des états de conscience plus hauts et plus libres —, le Râjayoga atteint un double but. Il parvient à une action mentale purifiée, libérée des confusions de la conscience extérieure et, de là, passe aux plans supérieurs, supramentaux, où l'âme individuelle entre dans son existence spirituelle véritable. Mais il nous donne aussi la capacité de transformer à volonté la conscience en énergie concentrée sur son objet, ce qui, selon notre philosophie, constitue le principe même de l'énergie cosmique primordiale et la méthode de l'action divine sur le monde. Par ce pouvoir, le yogi, qui déjà possède la connaissance et l'expérience supracosmiques les plus hautes en état de transe, est capable, à l'état de veille, d'obtenir directement toutes les connaissances et d'exercer toutes les maîtrises utiles ou nécessaires à ses activités dans le monde objectif. Car l'ancien système de Râjayoga recherchait non seulement le *svarâjya*, le gouvernement de soi ou l'empire subjectif et la maîtrise totale de tous les états et toutes les activités de son propre domaine par la conscience subjective, mais celle-ci devait aussi gouverner l'empire extérieur et maîtriser ses activités extérieures et son milieu, *sâmrâjya*.

Tout comme le Hathayoga utilise l'énergie de vie et le corps pour arriver à une perfection supranormale de l'existence physique et de ses pouvoirs, puis passe au-delà dans le domaine de la vie mentale, de même le Râjayoga utilise le mental pour atteindre à une perfection supranormale de la vie mentale et à un élargissement de ses pouvoirs, puis passe au-delà dans le domaine de l'existence spirituelle. Mais le défaut de ce système est qu'il dépend trop largement des états anormaux qui accompagnent la transe. Cette limitation conduit tout d'abord à un certain éloignement de la vie physique, qui est notre base et la sphère où doivent confluer nos acquisitions mentales et spirituelles. Et surtout, la vie spirituelle dans ce système est trop étroitement liée à l'état de *samâdhi*. Notre but est de rendre la vie spirituelle et ses expériences pleinement actives et pleinement utilisables à l'état de veille et même dans l'usage normal de nos fonctions. Mais avec le

Râjayoga, l'expérience spirituelle tend à se retirer au second plan, derrière nos expériences normales, au lieu de descendre dans notre existence et de la posséder tout entière.

La triple voie de la dévotion, de la connaissance et des œuvres tente de développer le territoire que le Râjayoga laisse inoccupé. Elle diffère du Râjayoga, puisqu'au lieu de se livrer à une discipline minutieuse de tout le système mental comme condition de la perfection, elle se saisit de certains principes primordiaux — l'intellect, le cœur, la volonté — et cherche à convertir leurs opérations normales en les détournant de leurs préoccupations et de leurs activités ordinaires et extérieures pour les concentrer sur le Divin. Elle en diffère aussi sur un autre point (et du point de vue d'un yoga intégral, il semble y avoir ici un défaut) : elle est indifférente à la perfection mentale et corporelle et vise uniquement à la pureté, dont elle fait la condition de la réalisation divine. Enfin, telle qu'on la pratique effectivement, elle présente un autre défaut ; elle choisit exclusivement l'un des trois chemins parallèles, presque en l'opposant aux deux autres, au lieu d'effectuer une synthèse harmonieuse de l'intellect, du cœur et de la volonté dans une réalisation divine intégrale.

La voie de la Connaissance vise à la réalisation du Moi unique et suprême. Elle procède par la méthode de la réflexion intellectuelle, *vicâra*, et arrive au discernement juste, *vivêka*. Elle observe et distingue les différents éléments de notre être apparent ou phénoménal et, refusant de s'identifier à aucun d'eux, parvient à les exclure et à les séparer sous le terme commun de « constituants de Prakriti », la Nature phénoménale, et de « créations de Mâyâ », la conscience phénoménale. Elle arrive ainsi à son identification juste avec le Moi pur et unique qui n'est ni changeant ni périssable ni déterminable par aucun phénomène ou aucune combinaison de phénomènes. À partir de là, cette voie, telle qu'on la suit d'ordinaire, rejette de la conscience les mondes phénoménaux comme une illusion et aboutit à l'immersion finale et sans retour de l'âme individuelle dans le Suprême.

Mais cet aboutissement exclusif n'est pas l'inévitable et unique résultat de la voie de la Connaissance. Car, suivie plus largement et dans un but moins individuel, la méthode de la Connaissance peut conduire à une conquête active de l'existence cosmique pour le Divin, autant qu'à une transcendance. Cette divergence commence au point où l'on a l'expérience du Moi suprême non seulement en notre être, mais en tous les êtres, et finalement quand on réalise que même les aspects phénoménaux du monde sont un jeu de la conscience divine et non quelque chose d'entièrement étranger à sa vraie nature. Sur la base de cette réalisation, un autre élargissement est encore possible ; on peut convertir toutes les formes de connaissance, si mondaines soient-elles, en des activités de la conscience divine utilisables pour percevoir le seul et unique Objet de connaissance, non seulement en lui-même mais à travers le jeu de ses formes et de ses symboles. Cette méthode pourrait bien conduire à une élévation de tout le domaine de l'intellect humain et de ses perceptions au niveau divin, à leur spiritualisation, et justifier ainsi le travail cosmique de la connaissance dans l'humanité.

La voie de la Dévotion cherche la joie de l'Amour et de la Béatitude suprêmes et généralement conçoit le Seigneur suprême sous son aspect personnel comme l'Amant divin qui possède la joie universelle. Le monde est alors perçu comme un jeu du Seigneur, ayant pour scène finale notre vie humaine et se poursuivant à travers diverses phases où, tour à tour, le Seigneur se cache et se révèle. Le principe du Bhakti-yoga est d'utiliser toutes les relations habituelles de la vie humaine où prennent part les émotions et de les appliquer, non plus à des relations mondaines fugitives, mais à la joie de Celui qui est Tout-Amour, Toute-Beauté et Toute-Béatitude. Les cultes et la méditation ne sont utilisés que pour préparer et accroître l'intensité de la relation divine. Et ce yoga est très éclectique dans son usage des relations émotives, car il les utilise toutes, au point que même l'opposition et l'hostilité à Dieu sont considérées comme une forme d'Amour — intense, impatiente, ou perverse — et comme un moyen possible de réalisation et de salut. Telle qu'on la pratique d'ordinaire, cette voie conduit

également à un éloignement de l'existence du monde et à une absorption (différente de celle du moniste) en le Transcendant et le Supracosmique.

Mais une fois encore, cet aboutissement exclusif n'est pas inévitable. Le yoga lui-même fournit un premier correctif en ne limitant pas le jeu de l'amour divin à la relation de l'Âme suprême et de l'âme individuelle, mais en l'étendant à un même sentiment et une même adoration mutuelle entre les bhaktas eux-mêmes unis dans une même réalisation de l'Amour et de la Béatitude suprêmes. Il fournit un correctif encore plus général par la réalisation du divin Objet d'amour dans tous les êtres, non seulement humains mais animaux, et même dans toutes les formes quelles qu'elles soient. On voit bien comment cette application plus large du yoga de la Dévotion peut conduire à une élévation de tout le domaine des émotions, sensations et perceptions esthétiques humaines au niveau divin, à leur spiritualisation, et justifier ainsi le labeur cosmique vers l'amour et la joie dans notre humanité.

La voie des Œuvres vise à la consécration de toutes les activités humaines à la Volonté suprême. Elle commence par un renoncement à tout but égoïste dans nos œuvres, à toute action dans un but intéressé ou pour un résultat mondain. Ce renoncement purifie le mental et la volonté et nous rend rapidement conscients qu'une grande Énergie universelle est l'auteur véritable de tous nos actes et que le Seigneur de cette Énergie est leur souverain et les dirige, l'individu n'étant qu'un masque, un prétexte et un instrument, ou, plus positivement, un centre conscient d'action et de relation phénoménale. Le choix et la direction de l'acte sont de plus en plus consciemment laissés à cette Volonté suprême et à cette Énergie universelle. À Cela, nous abandonnons finalement nos œuvres et le résultat de nos œuvres. Le but est de délivrer l'âme de son esclavage aux apparences et aux réactions des activités phénoménales. Comme les autres voies, le Karmayoga est utilisé pour se libérer de l'existence phénoménale et tout quitter pour le Suprême. Mais ici aussi, cet aboutissement exclusif n'est pas

inévitables. Cette voie peut également conduire à une perception du divin dans toutes les énergies, tous les événements, toutes les activités, et à une libre participation de l'âme à l'action cosmique, sans égoïsme. Ainsi pratiquée, elle peut conduire à une élévation de toute la volonté et toute l'activité humaines au niveau divin, à leur spiritualisation, et justifier ainsi le labeur cosmique vers la liberté, le pouvoir et la perfection dans l'être humain.

Il est clair aussi que pour une conception intégrale, ces trois voies n'en font qu'une. L'Amour divin doit normalement conduire à la parfaite connaissance de l'Aimé par la parfaite intimité, et devient ainsi une voie de la Connaissance; et conduisant au service divin, l'Amour devient également une voie des Œuvres. De même, la Connaissance parfaite doit conduire à la Joie et à l'Amour parfaits et à une acceptation complète des œuvres de Cela que l'on connaît; et de même, les Œuvres consacrées doivent conduire à l'amour complet du Maître du Sacrifice et à la connaissance la plus profonde de Ses voies et de Son être. C'est par cette triple voie que nous arrivons le plus facilement à la connaissance, à l'amour et au service absolus de l'Un dans tous les êtres et dans la manifestation cosmique tout entière.

La synthèse des systèmes de yoga

Chacune des principales écoles de yoga possède son mode d'action particulier et couvre un certain champ dans l'ensemble complexe des possibilités humaines dont elles essayent de tirer le meilleur et le plus haut possible. Il semblerait donc qu'une synthèse de toutes ces écoles, conçue et appliquée avec une grande largeur d'esprit, pourrait aboutir à un yoga intégral. Mais leurs tendances sont si disparates, leurs formes si hautement spécialisées et si compliquées, et elles sont depuis si longtemps retranchées dans une mutuelle opposition d'idées et de méthodes, qu'il n'est pas aisé de trouver le moyen de les unir vraiment.

Les prendre toutes sans distinction et les amalgamer ne conduirait pas à une synthèse, mais à une confusion. Et les pratiquer chacune à tour de rôle ne serait guère facile : la vie est courte et nos énergies suffisamment limitées pour qu'il soit besoin de les gaspiller à la tâche ardue qu'implique une méthode aussi fastidieuse. Certes, il arrive parfois que le Hathayoga et le Râjayoga soient pratiqués successivement. La vie de Râmakrishna Paramhansa nous offre ainsi l'exemple unique et récent d'une capacité spirituelle colossale qui se précipite tout droit sur la réalisation divine et prend pour ainsi dire de force le royaume du ciel, puis s'empare des méthodes yogiques l'une après l'autre et en extrait la substance avec une incroyable rapidité, mais toujours pour retourner au cœur, à l'essentiel : la réalisation et la possession

du Divin par le pouvoir de l'amour, par une spiritualité innée qui s'étend à des expériences multiples et par le jeu spontané d'une connaissance intuitive. Pareil exemple ne peut se généraliser. Son objectif lui aussi était spécial et temporaire; par la grande et décisive expérience d'une âme souveraine, il démontrait une vérité aujourd'hui si nécessaire à l'humanité et vers laquelle notre monde trop longtemps divisé en sectes et en écoles antagonistes s'achemine avec peine, à savoir que toutes les sectes sont des formes et des fragments d'une unique vérité intégrale et que toutes les disciplines tendent par des voies différentes à la même et suprême expérience. Connaître, être et posséder le Divin est la seule chose nécessaire, et elle inclut tout le reste ou y conduit; nous devons marcher vers ce seul et unique bien et une fois que nous l'aurons atteint, tout le reste, tout ce que la Volonté divine choisira pour nous, toutes les formes et toutes les manifestations nécessaires, nous sera donné. Ainsi, la synthèse que nous nous proposons ne peut s'accomplir par des pratiques successives ni en les combinant toutes. Pour y parvenir, il faut donc laisser de côté les formes extérieures des disciplines yogiques et se saisir plutôt d'un principe central commun à toutes, qui mettra leurs principes particuliers à leur juste place et les utilisera dans une juste mesure, puis dégagera une force dynamique centrale qui sera le secret commun de leurs méthodes divergentes et, par conséquent, nous permettra de faire une sélection naturelle parmi leurs diverses énergies et d'harmoniser leurs divers pouvoirs. Tel était le but que nous nous proposons au début quand nous avons entrepris notre étude comparative des méthodes de la Nature et des méthodes de yoga; nous y revenons, maintenant qu'il est devenu possible d'avancer une solution précise.

Nous observons tout d'abord qu'il existe encore en Inde un système yogique remarquable, synthétique par nature, qui part d'un grand principe central de la Nature et d'une grande force dynamique naturelle; mais c'est un yoga en soi, non une synthèse d'autres écoles. Ce système est la voie du Tantra. Par suite de certains développements, le Tantra est tombé en discrédit auprès

des profanes, surtout depuis le développement de son « sentier de la main gauche », le *vâma-mârگا*, qui, non content de dépasser la dualité de la vertu et du péché et au lieu de la remplacer par une rectitude spontanée dans l'action, a semblé faire parfois de la licence une méthode et de l'immoralité sociale sans contrainte, un système. Néanmoins, à son origine, le Tantra était un grand et puissant système fondé sur des idées qui étaient au moins partiellement vraies. Même la division entre sentier de la main droite et sentier de la main gauche — *dakshina-mârگا* et *vâma-mârگا* — partait d'une profonde perception. Le sens symbolique des mots *dakshina* et *vâma* marquait jadis la différence entre la voie de la Connaissance et la voie de l'Ânanda¹. Selon le Tantra, la Nature en l'être humain peut parvenir à la libération, soit au moyen d'un juste discernement, soit par la joyeuse acceptation et le puissant usage de ses énergies, éléments et potentialités. Mais sur les deux sentiers, cette conception s'est finalement obscurcie, les symboles ont été déformés et la pratique de ce yoga a dégénéré.

Cependant, si nous laissons une fois encore de côté les méthodes telles qu'elles sont pratiquées pour nous mettre en quête du principe central, nous voyons que le Tantra se différencie nettement du yoga tel qu'il était pratiqué à l'âge védique. En un sens, toutes les écoles que nous avons examinées jusqu'à présent sont védântiques² en leur principe : leur force réside dans la connaissance, leur méthode se fonde sur la connaissance, bien que ce ne soit pas toujours un discernement intellectuel mais plutôt une connaissance du cœur s'exprimant par l'amour et la foi, ou bien une volonté de connaissance exprimée dans l'action. Dans toutes ces écoles, le Seigneur du yoga est le Purusha, l'Âme Consciente

1. *Ânanda*, la joie divine, la béatitude.

2. Les Védas ont été divisés en deux parties : la plus ancienne, qui comprend le « Livre des Œuvres », et la plus récente qui comprend le « Livre de la Connaissance ». L'époque védique se situe au-delà du quatrième millénaire avant notre ère. À la suite de l'époque védique, les systèmes de philosophie et de yoga qui forment le Védânta ont perdu le dynamisme originel et se sont appuyés exclusivement sur le « Livre de la Connaissance », rejetant l'Énergie créatrice (Mâyâ) comme une illusion et se sont tournés vers le seul Transcendant hors du monde.

qui sait, observe, nous attire vers elle et gouverne, alors que dans le Tantra c'est la Prakriti qui règne, c'est l'Âme de la Nature, l'Énergie, la Pouvoir de la Volonté, la force exécutrice universelle. C'est en apprenant et en appliquant les secrets les plus profonds de cette puissante Volonté et ses méthodes, son « tantra », que le yogi tantrique poursuivait les buts de sa discipline : maîtrise, perfection, libération, béatitude. Au lieu d'échapper aux difficultés de la Nature manifestée, il les affrontait, s'en saisissait et en triomphait. Mais finalement, comme c'est le cas pour les mouvements de la Prakriti, le principe du yoga tantrique s'est largement perdu dans ses procédés pour devenir un répertoire de formules et de techniques occultes. Quand elles sont correctement utilisées, elles restent encore puissantes mais n'ont plus la même clarté ni le même objectif qu'elles avaient à l'origine.

La conception centrale du Tantra nous présente un seul côté de la vérité : le culte de l'Énergie, ou « Shakti », comme l'unique pouvoir de réalisation, quelle qu'elle soit. À l'autre extrême, la conception védântique considère la Shakti comme un pouvoir d'Illusion et se met en quête du Purusha silencieux et inactif comme moyen de se libérer des leurrex créés par l'Énergie active. Mais dans une conception intégrale, l'Âme Consciente est le Seigneur, et l'Âme de la Nature est son Énergie exécutrice. La nature du Purusha est *Sat*, l'être de l'existence en soi, consciente, pure et infinie ; la nature de la Shakti ou Prakriti est *Chit*, le pouvoir pur et infini de l'existence consciente du Purusha. La relation qui les unit se situe entre les deux pôles du repos et de l'action. Quand l'Énergie est absorbée dans la béatitude de l'existence en soi consciente, il y a repos ; quand le Purusha se diffuse dans l'action de son Énergie, il y a action, création, joie ou Ânanda du devenir. Mais si l'Ânanda est le créateur et l'origine de tout devenir, sa méthode est *tapas*, la force de conscience du Purusha concentrée sur sa propre potentialité infinie d'existence et qui en tire les vérités conceptuelles ou Idées Réelles, *vijñâna* ; et parce que celles-ci procèdent d'une Existence en soi omnisciente et omnipotente, elles s'accomplissent avec sûreté et portent en elles la nature et la loi de leur propre

devenir dans les formes du mental, de la vie et de la matière. Tapas, l'Énergie, devient finalement toute-puissante et l'Idée s'accomplit infailliblement : tels sont les fondements mêmes de tout yoga. En l'homme, ces termes (Tapas et Vijñâna) se traduisent par la Volonté et la Foi — une volonté qui finit nécessairement par s'accomplir parce que sa substance est faite de Connaissance, et une foi qui est le reflet, dans la conscience inférieure, d'une Vérité ou Idée réelle, mais encore irréalisée dans la manifestation. C'est cette certitude intime de l'Idée que la Gîtâ évoque en ces termes : *yô yatchraddah sa eva sah*, « Quelle que soit la foi d'un homme ou l'Idée sûre en lui, cela il le devient. »

Nous voyons donc d'un point de vue psychologique — et le yoga n'est rien autre qu'une psychologie pratique — de quelle conception de la Nature nous devons partir : l'accomplissement du Purusha par son Énergie. Mais le mouvement de la Nature est double, supérieur et inférieur, ou, si nous préférons l'appeler ainsi, divin et non divin. En fait, cette distinction n'existe que pour des raisons pratiques car il n'est rien qui ne soit divin, et, d'un point de vue plus large, cette distinction est aussi dénuée de sens verbalement, que la distinction entre naturel et surnaturel, car tout ce qui est, est naturel. Toutes choses sont dans la Nature et toutes choses sont en Dieu. Mais à des fins pratiques, la distinction est réelle. La Nature inférieure, celle que nous connaissons et que nous sommes, et que nous demeurerons tant que la foi en nous n'aura pas changé, procède par limitation et division ; elle est Ignorance par nature et la vie de l'ego est son suprême aboutissement ; mais la Nature supérieure, celle à laquelle nous aspirons, procède par unification et dépassement des limitations ; elle est Connaissance par nature et la vie divine est son aboutissement. Le passage de la Nature inférieure à la Nature supérieure est le but du yoga ; ce passage peut s'effectuer par le rejet de l'inférieur et l'évasion dans le supérieur — tel est le point de vue ordinaire — ou par la transformation de la Nature inférieure et son élévation à la Nature supérieure. Et tel doit être le but d'un yoga intégral.

Mais dans un cas comme dans l'autre, c'est toujours à l'aide d'un certain élément de l'existence inférieure que progressons vers l'existence supérieure. Ainsi, chaque école de yoga choisit son point de départ ou sa porte d'évasion. Chacune privilégie certaines activités de la Prakriti inférieure et les tournent vers le Divin. Or l'action normale de la Nature en nous est un mouvement intégral dans lequel l'entière complexité de nos éléments est affectée par tout ce qui nous entoure et affecte tout ce qui l'entoure. La vie tout entière est un yoga de la Nature. Notre yoga doit donc suivre, lui aussi, l'action intégrale de la Nature. Toute la différence entre le yogi et l'homme qui suit sa nature vient de ce que le yogi cherche à substituer à l'action intégrale de la Nature inférieure — qui travaille dans et par l'ego et par la division —, l'action intégrale de la Nature supérieure qui travaille dans et par le Divin et par l'unité. En vérité, si notre seul but est de nous échapper du monde pour atteindre le Divin, une synthèse n'est pas nécessaire et c'est une perte de temps; notre seul but pratique serait alors de découvrir un chemin et un seul parmi les milliers qui conduisent au Divin, le raccourci le plus court possible, et non de nous attarder à explorer différents chemins qui aboutissent au même but. Mais si notre but est de transformer intégralement notre être en les termes d'une existence divine, alors une synthèse devient nécessaire.

La méthode à suivre consiste donc à mettre tout notre être conscient en relation et en contact avec le Divin et à appeler le Divin en nous afin qu'il transforme notre être tout entier en le Sien et que Dieu lui-même, en un sens, la Personne réelle en nous, devienne le sâdhak de la sâdhanâ¹, le Maître du yoga qui utilise la personnalité inférieure comme centre de la transfiguration divine et comme instrument de sa propre perfection. Pratiquement, la pression du *Tapas* — la force de la conscience qui en nous s'est établie dans l'Idée de la Nature divine et concentrée sur ce que

1. *Sâdhanâ* : la pratique par laquelle on atteint à la perfection, *siddhi*; sâdhak : le chercheur qui, par cette pratique, s'efforce d'obtenir la *siddhi*. (Note de Sri Aurobindo)

nous sommes dans notre totalité — produit sa propre réalisation. Ce qui est divin et qui connaît et réalise tout, descend dans ce qui est limité et obscur, illumine et emplit progressivement d'énergie la nature inférieure tout entière, puis substitue sa propre action aux différents modes de la lumière humaine inférieure et aux activités des êtres mortels.

Psychologiquement, cette méthode se traduit par une soumission progressive de l'ego et de tout son domaine, tous ses rouages, à l'Au-delà-de-l'ego et à ses opérations immenses et incalculables mais toujours inéluctables. Certainement, ce n'est pas un raccourci ni une sâdhanâ facile. Il y faut une foi immense, un courage absolu, et par-dessus tout, une patience à toute épreuve. Car ce yoga comprend trois étapes, et la troisième seulement peut être pleinement béatifique et rapide : d'abord, l'effort de l'ego pour entrer en contact avec le Divin ; puis une vaste préparation — complète et par conséquent laborieuse — de toute la Nature inférieure par l'action divine afin de recevoir et de devenir la Nature supérieure ; enfin, la transformation. Mais en fait, la Force divine, souvent inaperçue et de derrière le voile, se substitue à notre faiblesse et nous soutient à travers toutes les défaillances de notre foi, tous les manques de courage et de patience. Elle « fait voir l'aveugle et franchir la montagne au boiteux ». L'intellect prend peu à peu conscience d'une Loi qui s'impose bénéfiquement et d'une Aide qui nous soutient ; le cœur parle d'un Maître de toutes choses et d'un Ami de l'homme, ou d'une Mère universelle qui nous porte à travers tous nos trébuchements. C'est pourquoi ce chemin est le plus difficile qu'on puisse imaginer ; et pourtant, si l'on songe à la grandeur et à l'ampleur de sa tentative et de son but, il est le plus facile et le plus sûr de tous.

Trois particularités remarquables caractérisent l'action de la Nature supérieure quand elle travaille intégralement sur la nature inférieure. En premier lieu, elle ne suit pas un système fixe et un ordre invariable comme le font les méthodes de yoga spécialisées ;

son action est libre, éparse en quelque sorte, et cependant de plus en plus intense et délibérée suivant le tempérament de l'individu dans lequel elle agit et les matériaux favorables qu'elle offre sa nature, ou les obstacles qu'elle présente à la purification et à la perfection. Par conséquent, on peut dire que chaque homme sur le chemin du yoga suit sa propre méthode. Néanmoins, certaines grandes lignes d'action sont communes à tous les chemins et nous permettent de construire, non certes un système routinier, mais une sorte de « shâstra », une méthode scientifique de yoga synthétique.

En outre, puisque son processus est intégral, ce yoga accepte notre nature telle que notre évolution passée l'a organisée et, sans rien rejeter d'essentiel, l'oblige tout entière à changer, à se diviniser. Les mains d'un puissant Artisan se saisissent de la totalité de notre être et le transforme en la lumineuse image de ce que notre nature actuelle cherche confusément à représenter. Par cette expérience infiniment progressive, nous commençons à percevoir comment cette manifestation inférieure est constituée et nous découvrons que tout en elle, si défigurée, pauvre ou vile en soit l'apparence, est l'image plus ou moins pervertie ou imparfaite d'un élément ou d'une action dans l'harmonie de la Nature divine. Alors nous commençons à comprendre ce que voulaient dire les rishis védiques quand ils parlaient des ancêtres humains qui façonnaient les dieux comme le forgeron façonne la matière brute dans sa forge.

Enfin, dans le yoga intégral le Pouvoir divin en nous se sert de la vie tout entière pour atteindre son but : toute expérience, tout contact avec le monde extérieur, si insignifiants ou désastreux soient-ils, sont utiles ; et toute expérience intérieure, même la souffrance la plus révoltante ou la chute la plus humiliante, deviennent des étapes sur le chemin de la perfection. Alors, les yeux grands ouverts, nous reconnaissons en nous-même la méthode que suit le Divin dans le monde : apporter la lumière dans l'obscurité, la puissance dans la faiblesse et la déchéance, la félicité dans la douleur et la misère. Nous constatons que la méthode

divine agit de la même manière sur le plan inférieur et sur le plan supérieur ; mais tandis que dans l'un elle se poursuit obscurément et sans hâte à travers le subconscient de la Nature, dans l'autre elle devient rapide et consciente, et l'instrument qui accomplit l'œuvre reconnaît la main du Maître. La vie tout entière est un yoga de la Nature qui cherche à manifester en elle le Divin. Le yoga marque l'étape où cet effort peut se faire consciemment et, par conséquent, arriver à son juste aboutissement dans l'individu. Il assemble et concentre les mouvements qui étaient dispersés et combinés sans ordre dans l'évolution inférieure.

Une méthode intégrale apporte un résultat intégral ; et tout d'abord, une réalisation intégrale de l'Être divin : non seulement une réalisation de l'Un en son unité indiscernable, mais de l'Un sous la multitude de ses aspects, qui sont également nécessaires à une connaissance complète de l'Un par la conscience relative ; non seulement une réalisation de l'unité dans le Moi, mais de l'unité dans l'infinie diversité des activités, des mondes et des créatures.

Elle apporte donc aussi une libération intégrale. Non seulement la liberté qui provient du contact ininterrompu et de l'identification de l'être individuel et de toutes ses parties avec le Divin, *sâyujya-mukti*, et qui le rend libre¹ même dans sa séparation et jusque dans la dualité ; non seulement la liberté de la *sâlokyamukti* par laquelle notre existence consciente tout entière demeure dans le même état d'être que le Divin, l'état de *satchidânanda*², mais la possession de la nature divine par une transformation de cet être inférieur à l'image humaine du Divin, *sâdharmya-mukti*, et la délivrance complète et finale : la libération du moule transitoire de l'ego et l'union de notre conscience avec l'Être Unique, universel dans le monde comme dans l'individu et transcendentalement un dans l'univers comme par-delà tout univers.

1. De même que le *Jivanmukta* qui est entièrement libre, sans même que la vie corporelle se dissolve dans l'ultime *samâdhi*. (Note de Sri Aurobindo)

2. *Sat-Chit-Ânanda* : Existence-Conscience-Félicité.

Par cette réalisation et cette libération intégrales, vient l'harmonie parfaite des fruits de la Connaissance, de l'Amour et des Œuvres, car ainsi est atteinte la délivrance complète de l'ego, ainsi que l'identification de notre être avec l'Un en tout et par-delà tout. Mais puisque la conscience réalisatrice n'est pas limitée par sa réalisation, nous possédons aussi l'unité dans la Béatitude et l'harmonieuse diversité dans l'Amour, si bien que nous pouvons continuer d'avoir toutes les relations du jeu cosmique, alors même que sur les sommets de notre être nous demeurons éternellement unis avec le Bien-Aimé. Et comme nous sommes spirituellement capables d'une liberté qui embrasse la vie, qui n'éprouve pas le besoin de s'en retirer, nous pouvons par ce même élargissement et sans égoïsme, sans servitude et sans réaction personnelle, devenir dans notre mental et dans notre corps les instruments d'une action divine qui se déverse librement sur le monde.

La nature de l'existence divine n'est pas seulement la liberté, mais la pureté, la béatitude et la perfection. Une pureté intégrale qui, d'une part, permet la réflexion parfaite en nous de l'Être divin, et de l'autre, le rayonnement parfait de sa Vérité et de sa Loi en nous dans les conditions de la vie et par le fonctionnement juste de l'instrument complexe que nous sommes dans nos parties extérieures. Telle est la condition d'une liberté intégrale. Il en résulte une béatitude intégrale en laquelle il devient possible de posséder simultanément l'Ânanda de tout ce qui est dans le monde, car tout est vu comme un symbole du Divin, et l'Ânanda de ce qui n'est pas le monde. Cette pureté intégrale prépare la perfection intégrale de notre humanité en un type divin et dans les conditions de la manifestation humaine : une perfection qui se fonde sur une universalité spontanée dans l'être, dans l'amour et dans la joie, sur un jeu universel de la connaissance, un jeu universel de la volonté dans le pouvoir et dans l'action sans égoïsme. Cette intégralité aussi peut être atteinte par le yoga intégral.

La perfection inclut la perfection du mental et du corps, si bien que les plus hauts résultats du Râjayoga et du Hathayoga seront

aussi contenus dans la vaste formule synthétique que l'humanité doit finalement effectuer. En tout cas, un développement complet des facultés et des expériences mentales et physiques générales que l'humanité peut atteindre par le yoga, doit être inclus dans le plan de la méthode intégrale. D'ailleurs, ces expériences et ces facultés n'auraient pas de raison d'être si elles n'étaient mises au service d'une vie mentale et physique intégrale. Essentiellement, cette vie mentale et physique intégrale sera une traduction de l'existence spirituelle en des valeurs mentales et physiques vraies. Nous pourrions ainsi parvenir à une synthèse des trois degrés de la Nature et des trois modes d'existence humaine qu'elle a manifestés ou est en train de manifester dans son évolution. Dans le champ de notre être libéré et de ses modes d'activité perfectionnés, seraient incluses la vie matérielle, notre base, et la vie mentale, notre instrument intermédiaire.

Mais l'intégralité à laquelle nous aspirons ne serait pas réelle non plus, ni même possible, si elle se limitait à l'individu. Puisque notre perfection divine embrasse la réalisation de notre être dans l'existant, dans la vie et dans l'amour et à travers les autres autant qu'à travers nous, étendre à autrui notre liberté et ses fruits serait la conséquence inévitable et l'utilité la plus large de notre libération et de notre perfection. De par sa tendance innée, cet élargissement ira croissant, pour finalement s'étendre à l'humanité tout entière.

La divinisation de la vie matérielle ordinaire de l'homme et de son immense effort pour parvenir dans ce monde à une culture mentale et morale dans l'individu et la collectivité humaine, divinisation rendue possible par l'intégralisation d'une existence spirituelle qui aura atteint une vaste perfection, sera donc le couronnement de notre effort individuel et collectif. Cet achèvement n'est autre que le « royaume des cieux au-dedans », qui deviendra le royaume des cieux au-dehors, et ce sera aussi le véritable accomplissement du grand rêve que les religions du monde ont chéri sous différents noms.

LA SYNTHÈSE DES YOGAS

Parvenir à une perfection synthétique la plus vaste que nous puissions concevoir est le seul effort vraiment digne de ceux qui, animés d'une foi ardente, ont perçu que Dieu est secrètement présent au sein de l'humanité.

PREMIER LIVRE

LE YOGA DES ŒUVRES DIVINES

1

Les quatre aides

C'est par l'action combinée de quatre grands auxiliaires que la *siddhi* du yoga — la perfection qui vient de la pratique du yoga — peut être le plus aisément atteinte. En premier lieu, la connaissance des vérités, des principes, des pouvoirs et des procédés (*shâstras*) qui gouvernent la réalisation. Ensuite, un travail patient et persévérant suivant les lignes tracées par la connaissance : c'est la force de l'effort personnel (*utsâha*). Troisièmement, pour que notre connaissance et notre effort puissent s'élever jusqu'au domaine de l'expérience spirituelle, il faut qu'interviennent la suggestion directe, l'exemple et l'influence de l'Instructeur (*guru*). Enfin, le temps (*kâla*) nous apporte son aide, car pour toute chose il est un cycle d'action et une période dans le mouvement divin.



Le Shâstra suprême du yoga intégral est le Vêda éternel caché dans le cœur de tout être vivant et pensant. Le lotus de la connaissance et de la perfection éternelles est un bouton fermé et replié en nous. Il s'ouvre rapidement ou graduellement, pétale après pétale, par des réalisations successives, dès que l'intelligence de l'homme se tourne vers l'Éternel et que son cœur, n'étant plus comprimé et confiné par l'attachement aux apparences finies, s'éprend, à quelque degré que ce soit, de l'Infini. Toute vie, toute pensée, toute énergie issue de nos facultés, toute expérience passive ou active,

deviennent dès lors autant de chocs qui brisent les téguments de l'âme et suppriment les obstacles à son inévitable efflorescence. Celui qui choisit l'Infini a été choisi par l'Infini. Il a eu un premier contact avec le divin, sans lequel il n'est pas d'éveil, pas d'ouverture de l'esprit ; mais une fois reçu, l'accomplissement est certain, soit par une conquête rapide au cours d'une seule vie humaine, soit par une poursuite patiente à travers les nombreux stades du cycle de l'existence dans l'univers manifesté.

Rien ne peut être appris à l'intelligence qui ne soit déjà secrètement connu en puissance dans l'âme qui s'épanouit. De même, toute la perfection dont l'homme extérieur est capable n'est que la réalisation de l'éternelle perfection de l'Esprit qui est en lui. Nous connaissons le Divin et devenons le Divin parce que nous sommes déjà Cela dans notre nature intime. Tout enseignement est une révélation, tout devenir un dévoilement. La découverte de soi est le secret ; la connaissance de soi et une conscience toujours plus large sont le moyen et le procédé.

L'intermédiaire habituel de cette révélation est le Mot, cela qui est entendu (*shruta*). Le Mot peut venir à nous du dedans ; il peut venir aussi du dehors. Mais dans les deux cas, il sert seulement à rendre active la connaissance cachée en nous. La parole intérieure peut être celle de l'âme au-dedans qui est toujours ouverte au Divin, ou celle de l'Instructeur universel qui demeure secrètement dans le cœur de chacun. Il est des cas exceptionnels où nul autre que Lui n'est nécessaire, car tout le reste du yoga se déploie sous le contact constant de ce Guide intérieur : le lotus de la connaissance s'ouvre au-dedans par le pouvoir du rayonnement resplendissant de Celui qui a établi sa demeure dans le lotus du cœur. Ils sont grands autant que rares, en vérité, ceux à qui suffit ainsi la connaissance intérieure et qui peuvent se passer de l'influence dominante du livre écrit ou de l'instructeur vivant.

En tant que représentant du Divin, le Mot reçu du dehors est généralement l'aide nécessaire dans le travail d'épanouissement

de soi; ce peut être une parole venue du passé ou la parole plus puissante d'un guru vivant. En certains cas, le Mot représentatif n'est qu'un prétexte, en quelque sorte, pour que le pouvoir intérieur s'éveille et se manifeste; c'est pour ainsi dire une concession du Divin omnipotent et omniscient à la loi générale qui gouverne la Nature. Ainsi est-il dit dans les Upanishads que Krishna, fils de Dévakî, reçut le mot du rishi Ghora et qu'il obtint la connaissance. De même Râmakrishna, ayant atteint par son effort intérieur l'illumination centrale, accepta plusieurs instructeurs sur les différentes voies du yoga; mais toujours, par la manière et la rapidité de sa réalisation, il montra que ce n'était qu'une concession à la règle générale selon laquelle toute connaissance effective doit être reçue, comme le disciple la reçoit du guru.

Mais d'habitude, l'influence du Verbe représentatif occupe une bien plus grande place dans la vie du sâdhak. Si le yoga est guidé par un Shâstra écrit — quelque Parole du passé incarnant l'expérience des anciens yogis — il peut se pratiquer par le seul effort personnel ou avec l'aide d'un guru. La connaissance spirituelle s'acquiert alors par la méditation sur les vérités enseignées et devient vivante et consciente lorsque ces vérités se réalisent dans l'expérience personnelle; le yoga suit les résultats des méthodes prescrites et enseignées par l'Écriture ou la tradition en les renforçant et les illuminant par les instructions du Maître. C'est une pratique plus étroite, mais sûre et efficace dans ses limites, car elle suit un sentier bien connu et mène à un but depuis longtemps familier.

Le sâdhak du yoga intégral doit se souvenir que toutes les Écritures, si grande soit leur autorité, si large soit leur esprit, ne sont et ne peuvent être rien autre qu'une expression partielle de la Connaissance éternelle. Il se servira de l'Écriture mais ne se laissera jamais lier par elle, quelle que soit sa grandeur. Dans la mesure où elle est profonde, vaste, universelle, elle peut exercer sur lui une influence bienfaisante et d'une immense importance. Elle peut participer à son éveil aux vérités suprêmes, à sa réalisation des plus hautes expériences. Son yoga peut être

gouverné pendant longtemps par une Écriture ou plusieurs successivement — la Gîtâ, par exemple, les Upanishads, le Vêda, si sa voie est celle de la grande tradition hindoue. Il se peut aussi qu'une bonne partie de son développement utilise comme matériaux l'expérience variée des vérités de nombreuses Écritures et enrichisse ainsi l'avenir de tout ce que le passé a de meilleur. Mais en fin de compte, ou même dès le début s'il le peut, et toujours, c'est dans son âme qu'il doit prendre position et vivre, par-delà toutes les Vérités écrites — *shabdabrahmâtivartate* —, par-delà tout ce qu'il a entendu et tout ce qu'il doit encore entendre — *shrotavyasya shrutasya ca*. Car il n'est pas le sâdhak d'un livre, ni même de beaucoup de livres; il est le sâdhak de l'Infini.

Il est un autre genre de Shâstra, qui n'est pas à proprement parler une Écriture mais un exposé de la science et des méthodes ou des principes d'exécution et des modalités du chemin de yoga que le sâdhak choisit de suivre. Chaque chemin a son Shâstra, écrit ou traditionnel, que les Instructeurs transmettent oralement à travers les âges. En Inde, une grande autorité, et même une haute vénération, s'attachent d'habitude à l'enseignement écrit ou traditionnel. Toutes les voies de yoga sont considérées comme fixées une fois pour toutes, et l'Instructeur, qui a reçu le Shâstra traditionnel et l'a réalisé concrètement, guide le disciple au long des sentiers immémoriaux. On entend même souvent cette objection contre les pratiques nouvelles, les enseignements yogiques nouveaux ou l'adoption de quelque formule nouvelle : « Ce n'est pas en accord avec le Shâstra. » Mais en réalité, et dans la pratique habituelle des yogis, jamais on ne rencontre une telle rigidité, une telle opposition farouche à toute vérité, toute révélation nouvelles, à toute expérience plus large. L'enseignement écrit ou traditionnel exprime la connaissance et les expériences accumulées au cours des siècles, systématisées, organisées, rendues accessibles au novice. Il a donc une importance et une utilité immenses. Mais une grande liberté de variation et de développement reste toujours possible. Même un système aussi hautement scientifique que le

Râjayoga peut se pratiquer sur d'autres lignes que la méthode élaborée par Patañjali¹. Chacune des trois voies, ou *trimârگا*², se divise en de nombreux sentiers latéraux qui se rejoignent tous au but. La connaissance générale sur laquelle le yoga s'appuie, est fixe, mais il faut que l'ordre, la succession, les procédés et les formes puissent varier, car les impulsions et les besoins particuliers de chaque nature individuelle doivent être satisfaits, même si les vérités générales demeurent inébranlables et constantes.

Plus que tout autre, un yoga intégral et synthétique exige de n'être lié par aucun Shâstra, écrit ou traditionnel, car tout en embrassant la connaissance reçue du passé, il cherche à l'organiser nouvellement pour le présent et pour l'avenir. Une liberté absolue d'expérience et de formulation de la connaissance en des termes neufs et des combinaisons neuves, est la condition de sa formation. S'efforçant d'embrasser la vie entière, sa position n'est pas celle d'un pèlerin qui suit la grand-route vers sa destination, mais, sur ce point tout au moins, d'un pionnier qui fraie son chemin dans la forêt vierge. Car depuis longtemps le yoga s'est éloigné de la vie, et les systèmes anciens qui ont essayé d'inclure la vie tels ceux de nos ancêtres védiques, sont très loin de nous ; ils sont exprimés en des termes qui ne nous sont plus accessibles, coulés en des formes qui ne sont plus applicables. Depuis lors, l'humanité a fait du chemin sur le courant du temps éternel, et, bien que le problème reste le même, le point de départ doit être nouveau.

Par ce yoga intégral, nous ne cherchons pas seulement l'Infini : nous appelons l'Infini à se déployer lui-même dans la vie humaine. C'est pourquoi le Shâstra de notre yoga doit donner une liberté infinie à l'âme humaine réceptive. La vraie condition d'une vie spirituelle complète en l'homme est de permettre à l'individu d'adapter librement le mode et la façon dont il accueille

1. Patañjali (deuxième siècle avant J.-C.) est notamment l'auteur des *Yoga-sûtras* qui forment la base du Râjayoga.

2. La triple voie de la Connaissance, de la Dévotion et des Œuvres. (*Note de Sri Aurobindo*)

en lui-même l'Universel et le Transcendant. Vivékânanda faisait remarquer que l'unité de toutes les religions devait nécessairement se traduire en des formes toujours plus riches et plus variées, et il déclara même un jour que cette unité profonde trouverait sa perfection lorsque chaque homme aurait sa propre religion et que, n'étant plus lié par aucune secte ni aucune forme traditionnelle, chacun suivrait librement le mouvement d'adaptation de sa nature dans ses rapports avec le Suprême. De même, on peut dire que la perfection du yoga intégral sera atteinte quand chaque homme sera capable de suivre son propre chemin de yoga et de poursuivre le développement de sa propre nature dans son élan vers ce qui la transcende. Car la liberté est la loi finale et l'ultime accomplissement.

En attendant, certaines lignes générales doivent être tracées, qui pourront aider à guider la pensée et la pratique du sâdhak. Mais il faut autant que possible qu'elles prennent la forme de vérités générales, de déclarations générales de principes, de directives puissantes, mais très larges, qui orientent l'effort et le développement, plutôt que d'un système fixe que l'on doit suivre comme une routine. Tout Shâstra est le produit de l'expérience passée et une aide pour l'expérience future. C'est une aide, et aussi un guide partiel. Il dresse les poteaux indicateurs, fournit les noms des routes principales et des régions déjà explorées afin que le voyageur sache où il va et par quels chemins il avance.

Le reste dépend de l'expérience et de l'effort personnels, et du pouvoir du Guide.

*

**

Le développement de l'expérience et sa rapidité, son amplitude, l'intensité et le pouvoir de ses résultats, dépendent principalement, au début du chemin et pour longtemps, de l'aspiration et de l'effort personnels du sâdhak. Le processus du yoga consiste à tirer l'âme humaine de son état de conscience égocentrée; absorbée

par les apparences, soumise à l'attraction des choses, elle doit se tourner vers un état supérieur où le Transcendant et l'Universel peuvent se couler dans le moule individuel et le transformer. Par conséquent, le premier élément déterminant de la *siddhi* est l'intensité du changement d'orientation, la force qui tourne l'âme vers le dedans. La puissance d'aspiration du cœur, la force de la volonté, la concentration du mental, la persévérance et la détermination de l'énergie mise en œuvre, donnent la mesure de cette intensité. Le sâdhak idéal doit pouvoir dire à la façon biblique : « Le zèle du Seigneur me dévore. » Et c'est ce zèle pour le Seigneur, *utsâha* — le zèle de la nature entière pour sa fin divine, *vyâkulatâ*, l'ardeur du cœur à atteindre le Divin — qui dévore l'ego, brise les limitations de son moule étroit et mesquin, et le rend apte à recevoir largement et pleinement ce qu'il cherche, car ce qu'il cherche est universel et transcendant, et par conséquent dépasse ou surpasse la nature et le moi individuels même les plus vastes et les plus hauts.

Mais ce n'est là qu'un aspect de la force qui œuvre pour la perfection. Le processus du yoga intégral comporte trois étapes, qui ne sont pas nettement distinctes ni séparées, certes, mais dans une certaine mesure successives. D'abord, il faut au moins un premier effort de dépassement de soi qui permette d'établir le contact avec le Divin; ensuite, il faut recevoir en soi-même Cela qui nous dépasse, Ce avec quoi nous cherchons à nous unir afin de transformer la totalité de notre être conscient; enfin, il faut que notre humanité transformée devienne un centre divin dans le monde. Tant que le contact avec le Divin n'est pas assez solidement établi, tant que l'identification, *sâyujya*, n'est pas suffisamment constante, l'effort personnel doit normalement prédominer. Mais à mesure que le contact s'établit, le sâdhak devient conscient d'une force qui n'est pas la sienne et qui œuvre en lui, une force qui transcende son effort et sa capacité égoïstes, et il apprend progressivement à se soumettre à ce Pouvoir et à lui abandonner la charge de son yoga. Finalement, sa force et sa volonté propres ne font plus qu'un avec le Pouvoir supérieur; elles se fondent en la Volonté divine et en sa Force transcendante et universelle. Le sâdhak s'aperçoit dès

lors que c'est elle qui préside à la transformation nécessaire de son être mental, vital et physique, avec une sagesse impartiale et une efficacité providentielle dont l'ego, avide et intéressé, est incapable. Quand cette identification, cette fusion sont complètes, le centre divin dans le monde est prêt. Purifié, libéré, plastique, illuminé, il peut commencer à devenir un moyen d'action directe du Pouvoir suprême dans un yoga plus large, le yoga de l'humanité ou de la surhumanité, le yoga du progrès spirituel de la terre ou de sa transformation.

En fait, c'est toujours le Pouvoir supérieur qui agit. Nous avons le sentiment d'une aspiration et d'un effort personnels, mais c'est notre mental égoïste qui cherche de manière fautive et imparfaite à s'identifier aux opérations de la Force divine. Il s'obstine à vouloir appliquer aux expériences supranormales les termes mentaux ordinaires qu'il applique à ses expériences normales du monde. Dans le monde, toutes nos actions ont l'ego pour origine; nous nous imaginons que les forces universelles qui œuvrent en nous sont nôtres, nous revendiquons comme un effet de notre volonté et de notre sagesse, de notre force, de notre vertu personnelles, le choix, la formation et le progrès accomplis par le Transcendant dans le cadre de notre mental, de notre vie et de notre corps. L'illumination nous apporte la connaissance que l'ego n'est qu'un instrument; nous commençons à percevoir et à sentir que ces choses sont « nôtres » en ce sens qu'elles appartiennent à notre Moi suprême et intégral qui est un avec le Transcendant, et non à notre ego instrumental. Nos limitations et nos déformations sont notre contribution au travail; le vrai pouvoir en lui est le Pouvoir du Divin. Quand l'ego humain reconnaît que sa volonté est un outil, sa sagesse une ignorance et un enfantillage, son pouvoir un tâtonnement d'enfant, sa vertu une prétentieuse impureté, et qu'il apprend à se confier à Cela qui le transcende, c'est pour lui le salut. L'apparente liberté et l'indépendance de cet être personnel auquel nous sommes si profondément attachés, cachent la plus pitoyable sujétion à un millier de suggestions, d'impulsions et de forces que nous avons rendues étrangères à notre petite personne. Notre ego, qui se vante

de sa liberté, est à chaque instant l'esclave, le jouet et le pantin d'innombrables êtres, puissances, forces et influences de la Nature universelle. En abdiquant et en s'unissant au Divin, l'ego s'accomplit; en se soumettant à Cela qui le transcende, il s'affranchit de l'esclavage et des limites et trouve sa parfaite liberté.

Mais au cours de notre développement, chacune de ces trois étapes a sa nécessité et son utilité, et il faut à chacune donner son temps et sa place. Il ne serait pas bon, ni sûr ni efficace, de commencer seulement par la dernière et la plus haute. Sauter prématurément de l'une à l'autre ne serait pas non plus la bonne voie, car même si, dès le commencement, nous reconnaissons le Suprême dans notre mental et dans notre cœur, il reste des éléments de notre nature qui pendant longtemps empêchent cette reconnaissance de devenir une réalisation. Or sans réalisation, notre croyance mentale ne peut pas devenir une réalité dynamique; elle est seulement une forme de connaissance, non une vérité vivante; une idée, non un pouvoir. Et même s'il y a un début de réalisation, il peut être dangereux d'imaginer ou de présumer trop tôt que nous sommes entièrement entre les mains du Suprême ou que nous agissons comme son instrument. Cette présomption peut introduire une fausseté funeste, elle peut produire une inertie incohérente ou, exaltant les mouvements de l'ego sous le Nom divin, ruiner et dévoyer d'une façon désastreuse la marche tout entière du yoga. Il est une période plus ou moins longue d'effort intérieur et de lutte pendant laquelle la volonté individuelle doit rejeter activement l'obscurité et les déformations de la nature inférieure et se ranger résolument ou impétueusement du côté de la Lumière divine. Il faut amener les énergies mentales, les émotions du cœur, les désirs vitaux et même l'être physique à prendre l'attitude juste ou les habituer à admettre les bonnes influences et à ne répondre qu'à elles. Il faut donc que ce travail soit réellement accompli pour que la soumission de l'inférieur au supérieur devienne possible, car alors seulement le sacrifice est acceptable.

La volonté personnelle du sâdhak doit commencer par se saisir des énergies égoïstes et les tourner vers la lumière et le vrai;

mais il faudra ensuite qu'il leur apprenne à toujours reconnaître cela, toujours accepter, toujours suivre cela; et puis, à mesure qu'il progresse, et en se servant encore de la volonté, des énergies et de l'effort personnels, à les employer comme des représentants du Pouvoir supérieur, obéissant consciemment à son Influence. Quand il progressera encore davantage, sa volonté, son effort et son énergie ne seront plus personnels ni séparés, mais des activités de ce Pouvoir et de cette Influence supérieurs qui œuvreront en lui. Pourtant, il restera encore une sorte de gouffre ou de distance qui rendront nécessaires un obscur processus de transmission, pas toujours exact, parfois même très déformant, entre l'Origine divine et le courant humain qui émerge. Au terme du développement, avec la disparition progressive de l'ego, de l'impureté et de l'ignorance, cette dernière séparation s'efface et tout dans l'individu devient une œuvre divine.

*
**

De même que le suprême Shâstra du yoga intégral est le Véda éternel caché dans le cœur de tout homme, de même son guide et instructeur suprême est le Guide intérieur, l'Instructeur du monde, *jagad-guru*, caché en nous. C'est lui qui détruit notre obscurité par la lumière resplendissante de sa connaissance; cette lumière devient en nous la gloire croissante de sa révélation. Progressivement, il dévoile en nous sa nature de liberté, de béatitude, d'amour, de pouvoir, d'existence immortelle. Il met devant nous l'idéal de son exemple divin et transforme l'existence inférieure en une réflexion de ce qu'elle contemple. En infusant en nous son influence et sa présence, il rend l'individu capable de parvenir à l'identité avec l'Universel et le Transcendant.

Quelle est sa méthode, son système? Il n'a pas de méthode et il a toutes les méthodes. Son système est une organisation naturelle des processus et des mouvements les plus hauts dont la nature soit capable; il s'applique aux détails les plus infimes et aux actions apparemment les plus insignifiantes avec autant de soin et

de minutie qu'aux plus grandes, et il finit par tout soulever dans la Lumière et tout transformer. Car dans ce yoga, rien n'est trop petit pour être utilisé et rien n'est trop grand pour être tenté. De même que le serviteur et disciple du Maître ne doit pas avoir d'orgueil ni d'égoïsme car tout est fait pour lui d'en haut, de même il n'a aucun droit de se décourager à cause de ses insuffisances personnelles ou des trébuchements de sa nature. Car la Force qui travaille en lui est impersonnelle — ou supra-personnelle — et infinie.

Reconnaître pleinement ce Guide intérieur, Maître du yoga, lumière et seigneur de tous les sacrifices, but de tous les efforts, est d'une importance capitale sur le chemin de la perfection intégrale. Peu importe que nous le considérions tout d'abord comme une Sagesse, un Pouvoir, un Amour impersonnels derrière toute chose, comme un Absolu se manifestant dans le relatif et attirant à lui le relatif, comme notre Moi suprême et comme le Moi suprême de tout, comme une Personne divine en nous et dans le monde, sous l'un des innombrables noms et l'une des innombrables formes de Lui (ou Elle), ou comme un idéal conçu par le mental. À la fin, nous percevons qu'il est toutes ces choses et plus qu'elles toutes réunies. La porte mentale par laquelle nous nous approchons de lui, doit nécessairement varier suivant l'évolution passée et la nature présente de chacun.

Le Guide intérieur est souvent voilé au début par l'intensité même de notre effort personnel et parce que l'ego est préoccupé de lui-même et de ses propres fins. Mais à mesure que nous gagnons en clarté et que le tourbillon de l'effort égoïste cède la place à une plus calme connaissance de soi, nous reconnaissons la source de la lumière qui grandit en nous. Nous la reconnaissons rétrospectivement en découvrant comment tous nos mouvements obscurs et contradictoires étaient dirigés vers une fin que nous commençons seulement à percevoir, et comment, avant même notre entrée sur le chemin du yoga, l'évolution de notre vie était délibérément conduite vers ce tournant décisif. Car maintenant, nous commençons à comprendre le sens de nos luttes et de nos efforts, de nos

succès et de nos échecs. Nous sommes enfin capables de saisir la raison de nos épreuves et de nos souffrances et nous pouvons apprécier l'aide qui nous a été donnée par tout ce qui nous a résisté et nous a blessés, et l'utilité de nos défaillances et même de nos chutes. Nous en venons ensuite à reconnaître la direction divine, non plus rétrospectivement mais immédiatement, dans le modelage de nos pensées par un Voyant transcendant, de notre volonté et de nos actes par un Pouvoir qui embrasse tout, de notre vie émotive par une Béatitude et un Amour qui attirent tout, assimilent tout. Nous la reconnaissons aussi dans une relation plus personnelle, qui nous a touchés dès le début ou nous saisit à la fin ; nous sentons la présence éternelle du Maître, de l'Ami, du Bien-Aimé, de l'Instructeur suprême. Nous la reconnaissons dans l'essence de notre être à mesure que se développent sa ressemblance et son unité avec une existence plus grande et plus large ; car nous percevons que ce développement miraculeux n'est pas le résultat de nos propres efforts : une Perfection éternelle nous façonne à son image. Celui qui est le Seigneur ou l'Îshwara des philosophies yogiques, le Guide dans l'être conscient, *chaitya guru* ou *antaryâmin*, l'Absolu du penseur, l'Inconnaissable de l'agnostique, la Force universelle du matérialiste, l'Âme suprême et la suprême Shakti, l'Un à qui les religions donnent des formes et des noms différents, celui-là est le Maître de notre yoga.

Voir, connaître, devenir et réaliser cet Un dans notre être intérieur et dans toute notre nature extérieure, a toujours été le but secret de notre existence dans un corps, et devient maintenant notre objectif conscient. Être conscient de lui dans toutes les parties de notre être, et dans tout ce que le mental séparateur considère comme extérieur à notre être, tel est le couronnement de la conscience individuelle. Être possédé par lui et le posséder en nous-mêmes et en toutes choses, est le sommet de tout empire et de toute maîtrise. Goûter sa présence dans toutes les expériences, passives ou actives, dans la paix et dans le pouvoir, dans l'unité et dans la différence, telle est la joie que le *jîva*, l'âme individuelle manifestée dans le monde, cherche obscurément. Traduire en expérience personnelle

la vérité que la Nature universelle a cachée en elle-même et qu'elle s'efforce de découvrir, telle est la définition complète du but du yoga intégral. C'est convertir l'âme humaine en une âme divine et la vie naturelle en une existence divine.

*

**

Le plus sûr chemin de cet accomplissement intégral est de trouver le Maître du secret qui demeure en nous, de nous ouvrir constamment au Pouvoir divin, qui est aussi la Sagesse et l'Amour divins, et de nous en remettre à lui pour effectuer cette conversion. Mais il est difficile pour la conscience égoïste de le faire si peu que ce soit au commencement. Et si elle le fait vraiment, il est encore plus difficile de le faire parfaitement et dans toutes les fibres de notre nature. C'est difficile tout d'abord parce que nos pensées, nos sensations et nos sentiments sont habituellement égocentriques, ce qui a pour effet de bloquer les issues qui nous permettraient d'accéder à la perception nécessaire. C'est difficile également parce que l'âme, enveloppée dans les brumes de l'ego, a du mal à trouver la foi, la soumission, le courage nécessaires pour suivre ce chemin. Le mental égocentrique n'aime pas, n'approuve pas la façon de faire du Divin; car le Divin se sert de l'erreur pour atteindre la vérité, de la souffrance pour goûter la béatitude et de l'imperfection pour obtenir la perfection. L'ego ne voit pas où il est conduit; il se révolte contre le guide, perd confiance, perd courage. Ces défaillances ne sont pas si graves en soi, car le Guide intérieur divin n'est pas offensé par notre révolte, ni découragé par notre manque de foi, ni rebuté par notre faiblesse; il a tout l'amour de la mère, toute la patience de l'instructeur. Mais en refusant notre assentiment à sa direction, nous perdons conscience de ses bienfaits, bien que nous ne perdions pas tous ses effets actuels, et certainement pas le résultat final. Et nous refusons notre consentement parce que nous n'arrivons pas à distinguer notre Moi supérieur du moi inférieur à travers lequel il se révèle progressivement. En nous-mêmes, comme dans le monde, Dieu se cache à nos yeux, à cause de ses procédés, et surtout parce

qu'il travaille en nous en se servant de notre propre nature et non par une suite de miracles arbitraires. L'homme réclame des miracles afin d'avoir la foi ; il veut être ébloui pour voir. Cette impatience, cette ignorance peuvent devenir la cause d'un grand danger et d'un désastre si, dans notre révolte contre la direction divine, nous invoquons une force dévoyée qui satisfait mieux nos impulsions et nos désirs, faisant d'elle notre guide et lui donnant le Nom Divin.

Mais si l'homme a du mal à croire en quelque chose d'invisible au-dedans de lui, il croit plus facilement en quelque chose qu'il peut visualiser en dehors de lui-même. Le progrès spirituel de la plupart des êtres humains exige un support et un objet de foi extérieurs. L'homme a besoin d'une image ou d'un représentant humain de Dieu : incarnation, prophète ou guru ; parfois il exige les deux et se trouve comblé. Car suivant le besoin de l'âme humaine, le Divin se manifeste sous la forme d'un dieu, d'un homme divin ou simplement d'un homme, et il se sert pour nous guider de cet épais déguisement qui cache si bien sa divinité.

Dans la discipline spirituelle hindoue, les concepts d'*ishta dévatâ*, d'avatâr et de *guru* répondent à ce besoin de l'âme. L'Ishta Dévatâ, ou divinité choisie, ne désigne pas quelque Puissance inférieure mais un nom et une forme de la Divinité transcendante et universelle. Presque toutes les religions s'appuient sur l'une de ces formes, l'un de ces noms du Divin, ou y recourent. Leur nécessité pour l'âme humaine est évidente. Dieu est le Tout et plus que le Tout. Mais ce qui est plus que le Tout, comment l'homme peut-il le concevoir ? Au début, même l'idée d'un Tout le dépasse, car lui-même, en sa conscience active, est une formation limitée et exclusive et il ne peut s'ouvrir qu'à ce qui s'accorde à sa nature bornée. Il y a, dans le Tout, des choses qui, pour lui, sont trop difficiles à comprendre, ou trop effrayantes pour ses émotions délicates et ses sensations timides. Ou simplement, il ne peut concevoir, ni approcher, ni reconnaître comme Divin quelque chose qui est trop en dehors du cercle de ses conceptions ignorantes et partielles. Il a besoin de concevoir Dieu à sa propre image, ou sous une forme

qui le dépasse peut-être, mais qui s'harmonise avec ses tendances les plus hautes et que ses sentiments ou son intelligence peuvent appréhender. Sinon, il aurait de la difficulté à entrer en contact avec le Divin et à s'unir à lui.

Même alors, sa nature réclame un intermédiaire humain afin de pouvoir sentir le Divin dans quelque chose de très proche de sa propre humanité, et qu'une influence et un exemple humains l'aident à percevoir. La manifestation du Divin sous une forme humaine : l'incarnation, l'Avatâr — Krishna, le Christ, le Bouddha — satisfait ce besoin. Et si c'est encore trop difficile à concevoir, le Divin se représente à travers un intermédiaire moins miraculeux : le Prophète ou l'Instructeur. Car beaucoup, qui ne peuvent concevoir l'Homme Divin ou se refusent à l'accepter, sont prêts à s'ouvrir à l'homme supérieur, qu'ils n'appellent pas une incarnation mais un représentant divin ou un Instructeur.

Mais ce n'est pas suffisant non plus ; une influence et un exemple vivants, un enseignement direct, sont nécessaires. Rares, en effet, sont ceux qui peuvent faire d'un Instructeur passé et de son enseignement, d'une Incarnation passée et de son exemple ou de son influence, une force vivante dans leur vie. La discipline hindoue satisfait aussi à ce besoin par sa relation de guru à disciple. Il se peut que le guru soit une Incarnation ou un grand Instructeur, mais il suffit qu'il représente pour le disciple la sagesse divine, qu'il lui transmette quelque aperçu de l'idéal divin ou lui fasse sentir la relation vécue de l'âme humaine avec l'Éternel.

Le sâdhak du yoga intégral utilisera toutes ces aides suivant sa nature ; mais il doit absolument éviter leurs limitations et rejeter l'exclusivisme du mental égoïste qui proclame : « Mon Dieu, mon Incarnation, mon Prophète, mon Guru », les opposant à toutes les autres réalisations dans un esprit sectaire ou fanatique. Tout sectarisme, tout fanatisme, doivent être repoussés, car ils sont incompatibles avec l'intégralité de la réalisation divine.

Au contraire, le sâdhak du yoga intégral ne sera pas satisfait tant qu'il n'aura pas inclus tous les autres noms et toutes les autres formes de la Divinité dans sa propre conception, tant qu'il n'aura pas vu sa propre Ishta Devatâ en chacune d'elles, pas unifié tous les Avatârs en Celui qui se manifeste en chaque Avatâr, et fondu la vérité de tous les enseignements dans l'harmonie de la Sagesse éternelle.

Il ne doit pas oublier non plus que le but de ces aides extérieures est d'éveiller son âme au Divin qui est en lui. Rien n'est pleinement accompli tant que cela n'est pas fait. Il ne suffit pas d'adorer Krishna, le Christ ou le Bouddha sous une forme extérieure, si le Bouddha, le Christ ou Krishna ne se révèlent pas et ne prennent pas forme en nous-mêmes. Et de même, toutes les autres aides n'ont pas d'autre but ; chacune est un pont entre l'état humain non transformé et la révélation du Divin qui est en lui.

*

**

L'Instructeur du yoga intégral suivra autant que possible la méthode de l'Instructeur intérieur. Il conduira le disciple suivant la nature même du disciple. L'enseignement, l'exemple, l'influence, tels sont les trois instruments du guru. Mais le sage Instructeur n'essayera pas de s'imposer ou d'imposer ses opinions à l'acceptation passive d'un mental réceptif ; il y sèmera seulement ce qui est sûr et productif, telle une semence qui fructifiera par les soins du divin au-dedans. Il cherchera à éveiller plus qu'à instruire ; il aura pour but de développer les facultés et les expériences par un procédé naturel et par une libre expansion. Il donnera une méthode comme une aide, un moyen disponible, non comme une formule impérative ou une routine invariable. Et il prendra garde à tout ce qui pourrait changer les moyens en limites ou mécaniser la pratique. Son seul rôle est d'éveiller la lumière divine et de mettre en mouvement la force divine, dont il n'est lui-même qu'un instrument et une aide, un corps ou un canal.

L'exemple est plus puissant que l'enseignement ; mais ce n'est pas l'exemple de l'acte extérieur ni du caractère personnel qui ont le plus d'importance. Ils ont leur place et leur utilité, mais ce qui stimulera le plus l'aspiration chez autrui, c'est le fait central de la réalisation divine en l'Instructeur, qui gouverne sa vie entière, son état intérieur et toutes ses activités. C'est l'élément essentiel et universel ; le reste appartient à la personne et aux circonstances individuelles. C'est cette réalisation dynamique que le sâdhak doit sentir et reproduire en lui-même suivant sa nature propre ; il n'a pas à faire effort pour imiter extérieurement le maître, car cela, loin de produire des fruits authentiques et naturels, risquerait au contraire d'être stérilisant.

L'influence est plus importante que l'exemple. L'influence n'est pas l'autorité extérieure de l'Instructeur sur son disciple, mais le pouvoir de son contact, de sa présence ; c'est le fait que son âme est proche de la nôtre et qu'il y infuse, même dans le silence, ce qu'il est et possède lui-même. C'est à cela qu'on reconnaît le vrai Maître. Car le Maître le plus grand est moins un Instructeur qu'une Présence qui répand la conscience divine et la lumière, le pouvoir, la pureté et la béatitude dont elle est faite sur tous ceux autour de lui qui sont réceptifs.

Un autre signe par lequel on reconnaît l'Instructeur du yoga intégral, est qu'il ne s'arrogera pas le titre de Guru dans un esprit d'humaine vanité et de glorification. Son travail, s'il en a un, lui est confié d'en haut, lui-même n'étant qu'un canal, un réceptacle, un représentant. C'est un homme aidant ses frères, un enfant conduisant des enfants, une Lumière allumant d'autres lumières, une Âme éveillée qui éveille d'autres âmes, et, tout au plus, un Pouvoir ou une Présence du Divin appelant à lui d'autres pouvoirs du Divin.

*
**

Le sâdhak qui dispose de toutes ces aides est sûr d'atteindre son but. Même une chute sera seulement pour lui un moyen d'ascension, et la mort, un passage vers l'accomplissement. Car une fois sur ce chemin, la naissance et la mort deviennent seulement des moyens pour le développement de son être et des étapes de son voyage.

Enfin, le temps est la dernière aide nécessaire à l'efficacité du processus. Le temps se présente à l'effort humain comme un ennemi ou un ami, comme une résistance, un intermédiaire ou un instrument. Mais toujours, il est vraiment l'auxiliaire de l'âme.

Le temps est un champ où les circonstances et les forces se rencontrent et forment une résultante de progrès dont il mesure le cours. Pour l'ego, c'est un tyran ou une résistance ; pour le Divin, c'est un outil. Ainsi, tant que notre effort est personnel, le temps nous apparaît comme une résistance car il nous présente toute l'obstruction des forces qui s'opposent à la nôtre. Quand le travail du Divin et le travail personnel sont combinés dans notre conscience, il apparaît comme un intermédiaire et une condition. Quand les deux sont un, il apparaît comme un serviteur et un instrument.

L'attitude idéale du sâdhak vis-à-vis du temps est d'avoir une patience sans fin, comme s'il avait toute l'éternité devant lui pour atteindre son but, et pourtant de mettre en œuvre l'énergie qui réalise tout de suite avec une maîtrise toujours plus grande et une pression de plus en plus rapide, jusqu'à ce que cette pression arrive à la miraculeuse instantanéité de la Transformation divine suprême.

La consécration de soi

Tout yoga est par nature une nouvelle naissance ; c'est quitter la vie humaine ordinaire — la vie matérielle mentalisée — et naître à une conscience spirituelle plus haute, à un être plus vaste et plus divin. Aucun yoga ne peut être entrepris ni poursuivi avec succès sans un puissant éveil à la nécessité d'une existence spirituelle plus large. L'âme appelée à ce vaste et profond changement intérieur peut arriver par divers chemins au point de départ initial. Elle peut y parvenir par son propre développement naturel qui, sans qu'elle en fût consciente, la conduisait à l'éveil ; elle peut y arriver sous l'influence d'une religion ou attirée par une philosophie ; elle peut s'en approcher par une lente illumination ou y toucher d'un bond par un contact ou un choc soudains ; elle peut y être poussée ou conduite sous la pression des circonstances extérieures ou par une nécessité intérieure, par un seul mot qui rompt les sceaux du mental ou par de longues réflexions, par l'exemple éloigné de celui qui a parcouru le chemin ou par une influence et un contact quotidiens. Suivant la nature et les conditions de chacun, l'appel viendra.

Mais de quelque manière qu'il vienne, l'appel doit être suivi d'une décision du mental et de la volonté, et, par suite, d'une consécration de soi complète et effective. L'acceptation d'une nouvelle idée-force spirituelle et une orientation de l'être vers le haut, une illumination, un retournement ou une conversion dont

se saisissent la volonté et l'aspiration du cœur — tel est l'acte décisif qui contient en germe tous les résultats que le yoga doit donner. Une simple idée, ou une recherche intellectuelle de quelque chose de plus haut derrière les apparences, est inefficace, quelle que soit l'ardeur que le mental y mette, à moins que le cœur ne s'en saisisse comme de la seule chose désirable, et la volonté, comme de la seule chose à faire. Car la vérité de l'Esprit ne doit pas être seulement pensée, mais vécue; et la vivre exige une détermination unanime de tout l'être. Un changement aussi grand que celui envisagé par le yoga ne peut pas être effectué par une volonté divisée ni par une petite fraction de notre énergie ni par un mental hésitant. Celui qui cherche le Divin doit se consacrer à Dieu et à Dieu seul.

Si le changement se produit soudainement et d'une façon décisive, par une influence irrésistible, il n'y a plus de difficulté essentielle ou durable. Le choix suit la pensée, ou l'accompagne, et la consécration suit le choix. Les pas sont déjà sur le chemin, même si tout d'abord ils semblent errer avec incertitude et même si le chemin n'est vu qu'obscurément, même si la connaissance du but est imparfaite. L'Instructeur secret, le Guide intérieur est déjà à l'œuvre, bien qu'il ne se manifeste pas encore peut-être, ou ne soit pas encore apparu en la personne de son représentant humain. Quelles que soient les difficultés ou les hésitations qui suivent, elles ne peuvent pas finalement prévaloir contre le pouvoir de l'expérience qui a changé le cours de la vie. Une fois décisif, l'appel ne peut plus être démenti; ce qui est né ne peut plus être étouffé. Même si la force des circonstances empêchait un développement régulier ou une consécration réelle et complète dès le début, le mental a pris le pli et persiste, retournant à sa préoccupation dominante avec une force toujours accrue. Il y a une persistance inéluctable dans l'être intérieur, contre laquelle les circonstances sont finalement impuissantes; aucune faiblesse de notre nature ne peut demeurer longtemps un obstacle.

Mais tel n'est pas toujours le commencement. Le sâdhak est souvent conduit graduellement, et la distance est longue entre le

premier tournant du mental et un complet assentiment de notre nature à l'œuvre que nous avons entreprise. Tout d'abord, ce n'est peut-être qu'un vif intérêt intellectuel, une puissante attraction pour l'idée et une certaine forme de pratique encore imparfaite. Ou peut-être y a-t-il un effort, mais il n'est pas encouragé par la nature entière; peut-être est-ce une décision ou une orientation imposée par une influence intellectuelle ou dictée par l'affection et l'admiration personnelles pour quelqu'un qui lui-même est consacré et dévoué au Suprême. En ce cas, il se peut qu'une longue période de préparation soit nécessaire avant que la consécration irrévocable se produise, et il peut arriver qu'elle ne se produise pas. Il peut y avoir un certain progrès, il peut y avoir un grand effort et même une grande purification, de nombreuses expériences autres que les expériences centrales ou suprêmes; mais, ou bien la vie se passera en préparation, ou bien, après avoir atteint un certain stade et n'étant pas poussé par une force dynamique suffisante, le mental s'arrêtera satisfait à la limite de l'effort dont il était capable. Il peut même y avoir un recul à une vie inférieure — ce qu'en langage yoguique ordinaire on appelle une chute hors de la voie. Cette défaillance se produit parce qu'il y a un défaut central : l'intelligence a été intéressée, le cœur a été attiré, la volonté s'est tendue dans l'effort, mais la nature entière n'a pas été faite captive du Divin. Elle a seulement manifesté son intérêt, s'est dite attirée par l'entreprise. Il y a eu une tentative, peut-être même une ardente tentative, mais pas un don de soi total à un besoin impérieux de l'âme ou à un idéal indéfectible. Pourtant, même ce très imparfait yoga n'est pas perdu, car aucun effort vers le haut n'est vain. Même s'il échoue dans le présent, même s'il n'arrive qu'à une étape préparatoire, à une réalisation préliminaire, il a cependant déterminé l'avenir de l'âme.

Mais si nous désirons profiter pleinement de l'occasion que nous donne cette vie, si nous voulons vraiment répondre à l'appel que nous avons reçu et atteindre le but que nous avons entrevu, au lieu d'avancer seulement de quelques pas, un don de soi intégral est essentiel. Le secret du succès dans le yoga est de le considérer non pas comme l'un des buts à poursuivre dans la vie,

mais comme le seul but, et non pas comme une partie importante de la vie mais comme la vie tout entière.

**

Puisque l'essence du yoga consiste à se détourner de la vie ordinaire matérielle et animale telle que la plupart des hommes la vivent, ou de la manière de vivre plus mentale mais encore limitée suivie par le petit nombre, et à se tourner vers une vie spirituelle plus vaste, vers la voie divine, chaque parcelle de nos énergies donnée à l'existence inférieure, et en accord avec son esprit, est en contradiction avec notre but et notre consécration. Par contre, chaque énergie, chaque activité que nous pouvons libérer de leur allégeance aux choses inférieures pour les consacrer au service des supérieures, est autant de gagné sur notre chemin, autant de pris aux puissances qui s'opposent à notre progrès. La difficulté de cette conversion globale est cause de tous les faux pas sur le chemin du yoga. Car notre nature entière et son milieu, notre être personnel et notre être universel sont tout entiers faits d'habitudes et d'influences qui s'opposent à notre nouvelle naissance spirituelle et nous empêchent de nous donner de tout cœur à l'entreprise. En un sens, nous ne sommes rien d'autre qu'une masse complexe d'habitudes mentales, nerveuses et physiques, liées ensemble par quelques idées maîtresses, quelques désirs, quelques associations — l'amalgame de beaucoup de petites forces récurrentes, avec quelques vibrations majeures. Dans notre yoga, nous ne nous proposons rien de moins que de briser l'entière formation de notre passé et de notre présent tels qu'ils constituent l'homme ordinaire mental et matériel, et de créer en nous-mêmes un nouveau centre de vision et un nouvel univers d'activités qui formeront une humanité divine ou une nature surhumaine.

La première nécessité est de dissoudre cette foi et cette vision centrées dans le mental, qui fixent celui-ci sur son développement, sa propre satisfaction, son intérêt pour le vieil ordre extérieur. Il est impératif de changer cette orientation de surface pour une

foi et une vision plus profondes qui voient seulement le Divin et cherchent seulement le Divin. La deuxième nécessité est de contraindre notre être inférieur tout entier à rendre hommage à cette foi nouvelle et à cette vision plus grande. Toute notre nature doit se soumettre intégralement; elle doit s'offrir, en chacune de ses parties et chacun de ses mouvements à ce qui, pour le mental sensoriel non régénéré, semble beaucoup moins réel que le monde matériel et ses objets. Notre être entier — âme, mental, sens, cœur, volonté, vie et corps — doit consacrer toutes ses énergies si complètement et de telle façon qu'il devienne un parfait véhicule du Divin. Ce n'est pas une tâche aisée car chaque chose en ce monde suit une habitude fixe, qui pour elle est la loi, et se refuse à un changement radical. Or, aucun changement ne peut être plus radical que la révolution que le yoga intégral veut accomplir. Chaque chose en nous doit être constamment remise en présence de la foi, de la volonté et de la vision centrales. Chaque pensée, chaque impulsion doit être rappelée au fait que « le divin Brahman est Cela, et non ceci que les hommes adorent ici-bas », comme le déclare l'Upanishad¹. Chaque fibre vitale doit être persuadée d'accepter un renoncement complet à tout ce qui représentait pour elle jusqu'à présent son existence propre. Le mental doit cesser d'être le mental et irradier une lumière plus haute que la sienne. La vie doit se changer en quelque chose de vaste et de calme, d'intense, de puissant, qui ne doit même plus pouvoir reconnaître son vieux moi aveugle, étroit, avide, tout fait de petites impulsions et de petits désirs. Le corps lui-même doit consentir à cette transmutation et cesser d'être l'animal exigeant ou l'épaisseur encombrante qu'il est maintenant, et devenir au contraire un serviteur conscient, un instrument radieux, une forme vivante de l'esprit.

La difficulté de la tâche a naturellement conduit l'homme à rechercher des solutions faciles et radicales; elle a engendré et profondément ancré la tendance des religions et des écoles de yoga à séparer la vie du monde de la vie intérieure. Les puissances de

1. Kéna Upanishad, I. 1-4.

ce monde et leurs activités pratiques n'appartiennent pas du tout à Dieu, pense-t-on, ou, pour quelque obscure et incompréhensible raison — Mâyâ ou autre —, elles sont une sombre contradiction de la Vérité divine. À l'opposé, les puissances de Vérité et leurs activités idéales appartiennent, croit-on, à un plan de conscience tout différent de celui qui fonde la vie terrestre avec ses impulsions et ses forces obscures, ignorantes et perverses. Il en résulte aussitôt une antinomie entre un brillant et pur royaume de Dieu et un sombre et impur royaume du diable; nous sentons l'opposition entre notre naissance terrestre, notre vie rampante, et une conscience divine, spirituelle et sublime; il est facile de se convaincre que cette vie assujettie à Mâyâ est incompatible avec la concentration de l'âme en la pure existence du Brahman. Le chemin le plus facile est donc de se détourner de tout ce qui appartient à ce monde et de se retirer dans l'autre par une ascension austère et abrupte. Ainsi est né l'attrait et, semblerait-il, la nécessité du principe de concentration exclusive qui joue un rôle si important dans les écoles spécialisées de yoga; par cette concentration, en effet, et en renonçant radicalement au monde, nous pouvons arriver à une entière consécration à l'Un sur lequel nous concentrons. Dès lors, nous n'avons plus la tâche difficile d'obliger toutes les activités inférieures à reconnaître une vie nouvelle plus haute, spiritualisée, ni de les entraîner à devenir ses agents ou ses pouvoirs exécutifs. Il suffit de les détruire ou de les pacifier et de garder tout au plus les quelques énergies nécessaires à l'entretien du corps et à la communion avec le Divin.

Le but et la conception mêmes d'un yoga intégral nous interdisent d'adopter ce procédé, aussi simpliste qu'il est ardu et ambitieux. L'espoir d'une transformation intégrale ne nous permet pas de prendre un raccourci ni de nous alléger pour la course en rejetant tout ce qui encombre, car nous avons entrepris de conquérir pour Dieu la totalité de notre être et du monde; nous avons résolu de lui donner notre devenir autant que notre être, et pas simplement d'apporter un esprit pur et nu en offrande à une Divinité lointaine et cachée dans un ciel reculé, ou d'abolir tout ce que nous sommes en le sacrifiant à un immobile Absolu. Le Divin

que nous adorons n'est pas seulement une Réalité extra-cosmique et lointaine, mais une Manifestation à demi voilée, présente ici même et proche de nous dans l'univers. La vie est le champ d'une manifestation divine qui n'est pas encore complète; c'est ici, dans la vie et sur la terre, dans le corps — *ihāiva*, comme y insiste l'Upanishad — que nous devons dévoiler la Divinité; ici, nous devons rendre réelles pour notre conscience, sa grandeur, sa lumière et sa douceur transcendantes; ici, nous devons les posséder et, autant qu'il se peut, les exprimer. Dans notre yoga, par conséquent, nous devons accepter la vie afin de la transmuier totalement; il nous est interdit de nous dérober devant les difficultés que cette acceptation peut ajouter à notre lutte. Même si le chemin est plus rude, l'effort plus complexe et d'une déconcertante difficulté, il y a cependant une compensation et, passé un certain point, nous y gagnons un immense avantage. Car une fois que notre mental est raisonnablement fixé sur la vision centrale, et notre volonté dans son ensemble convertie à l'entreprise unique, la Vie elle-même nous vient en aide. Résolus, vigilants, intégralement conscients, nous pouvons faire de chaque détail et de chaque forme de la vie, de chaque incident, chaque mouvement, un aliment pour le Feu du sacrifice qui brûle en nous. Victorieux dans la lutte, nous pouvons contraindre la terre elle-même à nous aider à atteindre la perfection et enrichir notre réalisation par le butin même arraché aux puissances qui nous combattent.

*
**

Sur un autre point également le yoga, tel qu'il est pratiqué d'ordinaire, parvient à une simplification utile mais rétrécissante, qui est refusée au sādhak du yoga intégral. La pratique du yoga nous confronte à l'extraordinaire complexité de notre être, à la multiplicité, stimulante mais embarrassante, de notre personnalité, à la confusion profuse et sans fin de la Nature. Pour l'homme ordinaire qui vit à la surface éveillée de son être, ignorant des profondeurs du moi et des vastes étendues derrière le voile, l'existence psychologique est relativement simple. Quels sont en

effet les matériaux de la vie humaine ordinaire? Une petite mais bruyante troupe de désirs, quelques exigences intellectuelles et esthétiques impérieuses, quelques goûts, quelques idées directrices ou frappantes dans un grand flot de pensées décousues ou mal reliées et banales pour la plupart, un certain nombre de besoins vitaux soi-disant impératifs, des alternances de santé et de maladies physiques, un éparpillement incohérent de joies et de peines, des perturbations, toutes les fréquentes ou légères vicissitudes de l'existence humaine, et, plus rarement, ces quêtes ardentes et angoissées ou ces grands bouleversements du mental ou du corps. La Nature se sert de ces matériaux, en partie avec l'aide de la pensée et de la volonté humaines, en partie sans elles ou malgré elles, et elle arrange cet agglomérat de façon rudimentaire et pratique, dans un ordre tolérablement désordonné. Car aujourd'hui encore l'être humain est en général aussi fruste et peu développé dans sa vie intérieure que l'était l'homme primitif dans sa vie extérieure. Mais dès que nous descendons profondément en nous-mêmes — et le yoga est une plongée dans les multiples profondeurs de l'âme —, nous nous trouvons subjectivement entourés, comme dut l'être objectivement l'humanité au cours de son évolution, par tout un monde complexe qu'il nous faut connaître et conquérir.

La découverte la plus déconcertante que l'on puisse faire est de voir que chaque partie de nous-mêmes — l'intellect, la volonté, le mental sensoriel, l'être de désir ou être nerveux, le cœur, le corps — a, pour ainsi dire, sa propre individualité complexe et une formation naturelle indépendante du reste; aucune des parties de notre être n'est d'accord avec elle-même, ni avec les autres ni avec l'ego représentatif qui est l'ombre projetée sur notre ignorance superficielle par le moi central et centralisateur. Nous découvrons que nous sommes composés, non d'une mais de multiples personnalités, et que chacune a ses propres exigences, sa propre nature distincte. Notre être est un chaos grossièrement constitué dans lequel il nous faut introduire le principe d'un ordre divin. Nous découvrons, en outre, qu'au-dedans comme au-dehors, nous ne sommes pas seuls dans le monde; le séparatisme aigu de notre ego n'est qu'une

puissante supercherie et une illusion. Nous n'existons pas par nous-mêmes, isolés dans une retraite intérieure ou solitaires. Notre mental est une machine à recevoir, développer, modifier, à travers laquelle un flot d'éléments étrangers passe constamment, sans interruption. C'est toute une masse de matériaux disparates qui se déversent d'en haut, d'en bas, du dehors. Beaucoup plus de la moitié de nos pensées et de nos sentiments ne sont pas nôtres, car ils prennent forme en dehors de nous; en fait, il y a fort peu de choses qui aient vraiment leur origine dans notre nature. Une grande partie de nos mouvements intérieurs proviennent d'autrui ou de notre entourage comme matières premières ou produits manufacturés, mais davantage encore de la Nature universelle terrestre, ou d'autres mondes, d'autres plans et de leurs êtres, de leurs pouvoirs et leurs influences, car nous sommes entourés par d'autres plans de conscience — les plans du mental, de la vie, de la matière subtile — qui nourrissent notre vie et notre action ici-bas ou au contraire s'en nourrissent, exercent une pression sur elles et les utilisent pour manifester leurs formes et leurs forces. Cette complexité, ces innombrables ouvertures, cette sujétion au flot envahissant des énergies universelles augmentent énormément la difficulté pour ceux qui cherchent un salut individuel. Nous devons tenir compte de tous ces éléments et les gérer correctement, connaître la substance secrète de notre nature et les mouvements qui la constituent et en résultent afin d'y créer un centre divin, une harmonie véritable, un ordre lumineux.

Si l'on suit les voies ordinaires du yoga, la méthode employée pour traiter ces matériaux discordants est directe et simple. On choisit l'une ou l'autre des principales forces psychologiques en nous et on en fait l'unique moyen d'atteindre le Divin; le reste est tranquilisé jusqu'à l'inertie, à moins qu'on ne le laisse mourir d'inanition dans sa petitesse. Ainsi, le *bhakta* se saisit des forces émotives de l'être et des intensités du cœur, et il reste concentré dans l'amour de Dieu, rassemblé en une seule pointe comme une langue de feu; il est indifférent aux activités de la pensée, laisse derrière lui les dérangements de la raison, ne se soucie point de

la soif mentale de connaissance. La seule connaissance dont il ait besoin est sa foi et les inspirations qui jaillissent de son cœur en communion avec le Divin. Il n'a que faire non plus d'une volonté d'agir qui ne soit point dirigée vers l'adoration directe du Bien-Aimé ou le service du temple. Quant au chercheur de la Connaissance, il se limite délibérément au pouvoir et aux activités de la pensée analytique et trouve sa délivrance dans l'effort d'intériorisation et d'apaisement du mental. Il se concentre sur l'idée du Moi, arrive par un subtil discernement intérieur à distinguer sa présence silencieuse derrière les activités obscurcissantes de la Nature, puis à travers l'idée perceptive, parvient à l'expérience spirituelle concrète. Il est indifférent au jeu des émotions, sourd à l'appel affamé de la passion, fermé aux activités de la vie — plus il est béni, plus vite elles le quittent, le laissant libre, immobile et muet, l'éternel non-agissant. Le corps est sa pierre d'achoppement, les fonctions vitales sont ses ennemis; si leurs exigences peuvent être réduites au minimum, c'est sa grande bonne fortune. Les difficultés sans fin qui viennent du monde alentour sont écartées en dressant solidement contre elles le rempart d'une solitude physique au-dehors et spirituelle au-dedans; abrité par un mur de silence intérieur, le *bhakta* demeure impassible, inaffecté par le monde et par autrui. Être seul avec soi-même ou seul avec le Divin, marcher seul avec Dieu et ses fidèles, se retrancher dans un effort mental exclusivement tourné vers le Moi ou dans l'exclusive passion du cœur pour le Divin, est le but auquel tendent ces yogas. On résout le problème en tranchant tout, sauf la difficulté centrale qui s'attache à l'unique et puissante motivation choisie; au milieu des appels contradictoires de notre nature, le principe de concentration exclusive vient souverainement à notre secours.

Pour le sâdhak du yoga intégral, cette solitude, intérieure ou extérieure, ne peut être qu'un épisode ou une phase passagère de son progrès spirituel. Parce qu'il accepte la vie, il doit porter non seulement son propre fardeau, mais en même temps une grande partie du fardeau du monde qui vient s'ajouter à sa charge déjà suffisamment lourde. Par suite, son yoga encore plus que les autres

ressemble à une bataille; mais ce n'est pas seulement une bataille individuelle, c'est une guerre collective livrée sur un territoire immense. Il ne suffit pas de conquérir en soi-même les forces égoïstes du mensonge et du désordre, encore faut-il les vaincre en tant que représentants des mêmes forces adverses inépuisables dans le monde. Ce caractère représentatif leur donne une capacité de résistance des plus obstinées et un droit de récurrence presque illimité. Le sâdhak s'apercevra donc souvent que même après avoir remporté à force de persistance sa bataille personnelle, il devra la gagner encore et encore dans une guerre qui semble interminable, parce que son existence intérieure s'est déjà tellement élargie qu'elle contient non seulement son propre être avec ses expériences et ses besoins bien définis, mais qu'elle est solidaire aussi de tous les autres êtres; car en lui-même il porte l'univers.

Celui qui cherche une réalisation intégrale ne peut se permettre de résoudre trop arbitrairement le conflit qui divise les parties intérieures de son être. Il doit harmoniser la connaissance réfléchie et la foi qui ne questionne pas; il doit concilier la douce âme d'amour et la formidable nécessité du pouvoir, unir la passivité de l'âme qui vit satisfaite dans le calme transcendant et l'activité de l'auxiliaire divin et du guerrier de Dieu. À lui, comme à tous les chercheurs spirituels, se présentent, pour qu'il les résolve, les oppositions de la raison, l'emprise tenace des sens, les perturbations du cœur, les embûches du désir, l'entrave du corps physique; mais c'est d'une autre façon qu'il doit résoudre leurs mutuels conflits internes et leur opposition à son but, car le sâdhak du yoga intégral doit arriver à une perfection infiniment plus difficile dans le maniement de tous ces matériaux rebelles. Les acceptant tous comme des instruments de la réalisation et de la manifestation divines, il doit convertir leurs grinçantes discordes, illuminer leur épaisse obscurité, les transfigurer un à un et tous ensemble, les harmoniser en eux-mêmes et les uns avec les autres intégralement, ne négligeant aucun grain, aucune fibre, aucune vibration, ne laissant nulle part un seul atome d'imperfection. Une concentration exclusive, ou même une série de concentrations exclusives, ne peut être qu'une commodité

momentanée dans son travail complexe ; elle doit être abandonnée aussitôt que son utilité est passée. Une concentration qui inclut tout est la tâche difficile qu'il doit accomplir.

*

**

En vérité, la concentration est la condition première de tout yoga ; mais c'est une concentration ouverte à tout qui caractérise essentiellement le yoga intégral. Fixer séparément et avec force la pensée, les émotions ou la volonté sur une seule idée, un seul objet, un seul état, un seul mouvement ou principe intérieur, reste sans doute une fréquente nécessité ; c'est un procédé utile, mais accessoire. Une vaste ouverture massive, une concentration harmonieuse de tout l'être dans toutes ses parties et de tous ses pouvoirs sur l'Un qui est le Tout, telle est l'action plus large de ce yoga, sans laquelle son objet ne peut être atteint. Car nous aspirons à une conscience établie dans l'Un et qui agit dans le Tout ; c'est elle que nous voulons imposer à chaque élément de notre être et à chaque mouvement de notre nature. Cette vaste totalité concentrée est le caractère essentiel de la sâdhanâ¹, et c'est lui doit déterminer sa pratique.

Cependant, bien que le caractère même du yoga soit une concentration de tout l'être sur le Divin, notre être est trop complexe pour être empoigné aussi facilement et d'un seul coup, comme pour l'empoigner et l'asservir tout entier à une tâche unique. Dans son effort de transcendance, l'homme doit normalement se saisir de quelque ressort particulier ou de quelque puissant levier dans la machine compliquée de sa nature ; ce ressort ou ce levier, il y recourt de préférence aux autres et s'en sert pour mettre la machine en mouvement vers le but qu'il s'est fixé. Son choix devrait toujours être guidé par la Nature elle-même. Mais ce doit être la Nature dans ce qu'elle a de plus haut et de plus vaste en lui, non dans ce qu'elle a de plus bas ou dans quelque mouvement

1. La pratique du yoga.

limité. Dans ses activités vitales inférieures, la Nature se sert du désir comme de son levier le plus puissant; mais l'homme, et c'est son caractère distinctif, est un être mental et non une créature simplement vitale. De même qu'il peut se servir de son mental pensant et de sa volonté pour refréner et corriger ses impulsions vitales, de même il peut faire intervenir l'action d'un mental encore plus élevé, lumineux, aidé par l'âme profonde en lui, son être psychique, et par ces deux forces motrices supérieures et plus pures, vaincre la domination de la force vitale et sensorielle que nous appelons désir. Il peut maîtriser entièrement le désir ou le persuader de s'offrir à son Maître divin pour qu'il le transforme. Ce mental supérieur et cette âme profonde, cet élément psychique en l'homme, sont les deux prises par lesquelles le Divin peut se saisir de la nature humaine.

Le mental humain supérieur n'est pas la raison ou l'intelligence logique — il est plus élevé, plus pur, plus vaste, plus puissant. L'animal est un être vital et sensoriel; l'homme, dit-on, se distingue de l'animal par la raison. Mais c'est là une vue très sommaire et imparfaite de la question, qui nous induit en erreur. Car la raison n'est qu'une activité particulière et limitée, utilitaire, une faculté instrumentale qui a son origine dans quelque chose de beaucoup plus grand qu'elle-même, un pouvoir qui demeure dans un éther plus lumineux et plus vaste, illimité. L'importance véritable et ultime de notre intelligence qui observe, interroge, raisonne et juge, par opposition à son importance immédiate et intermédiaire, est de préparer l'être humain à recevoir correctement et à laisser agir correctement une Lumière d'en haut qui progressivement doit remplacer en lui l'obscurité lumineuse d'en bas qui guide l'animal. Celui-ci aussi a une raison rudimentaire, une sorte de pensée, une âme, une volonté et des émotions intenses; sa psychologie, bien que moins développée, est de même nature que celle de l'homme. Mais dans l'animal, toutes ces capacités sont mues automatiquement et strictement limitées, et même, presque constituées par l'être nerveux inférieur. Toutes les perceptions, la sensibilité, les activités animales sont gouvernées par des instincts, des appétits, des gratifications et des besoins nerveux et vitaux qui

sont liés au désir et à l'impulsion vitale. L'homme aussi est lié à cet automatisme de la nature vitale, mais dans une moindre mesure. Il peut apporter une volonté, une pensée, des émotions éclairées à son difficile travail de développement ; il peut de plus en plus soumettre la fonction inférieure du désir à ces guides plus conscients et plus réfléchis. À mesure qu'il maîtrise et éclaire ainsi son moi inférieur, il devient l'Homme et cesse d'être l'animal. Quand il peut commencer à remplacer entièrement le désir par une pensée, une vision et une volonté encore plus grandes, illuminées, en contact avec l'Infini, consciemment soumises à une volonté plus divine que la sienne et reliées à une connaissance plus universelle et plus transcendante, il a commencé son ascension vers le surhomme ; il est en marche vers le Divin.

C'est donc dans le mental supérieur, dans la pensée, la lumière et la volonté mentales les plus hautes ou dans le cœur intérieur des émotions et des sentiments les plus profonds, que nous devons tout d'abord centrer notre conscience — dans l'un des deux, ou, si nous en sommes capables, dans les deux à la fois — et en faire le levier qui soulèvera notre nature tout entière vers le Divin. La concentration d'une pensée, d'une volonté et d'un cœur éclairés, tournés à l'unisson vers le seul et vaste but de notre connaissance, vers la seule et lumineuse source infinie de notre action, vers le seul objet impérissable de nos émotions, tel est le point de départ du yoga. Et l'objet de notre recherche doit être la source même de la Lumière qui croît en nous, l'origine même de la Force que nous appelons à faire mouvoir notre être. Notre seul objectif doit être le Divin lui-même vers qui, que nous le sachions ou non, quelque chose dans notre nature cachée aspire toujours. Il faut une concentration large et multiforme, et pourtant unique, de la pensée sur l'idée, sur la perception, la vision du seul Divin, sur le contact qui éveille et la réalisation du seul Divin par l'âme. Il faut une concentration enflammée du cœur sur la recherche du Tout, de l'Éternel, et quand nous l'avons trouvé, une plongée profonde, une immersion en la possession et l'extase de Celui qui est Toute-Beauté. Il faut une puissante et immuable concentration de la volonté sur la

conquête et l'accomplissement de tout ce qu'est le Divin, et une ouverture libre, souple, à tout ce qu'il veut manifester en nous. Telle est la triple voie du yoga.

*

**

Mais comment nous concentrer sur ce que nous ne connaissons pas encore ? Et pourtant, nous ne pouvons pas connaître le Divin à moins de parvenir à cette concentration de notre être sur lui. Une concentration aboutissant à la réalisation vivante et à la perception constante de la présence de l'Un en nous-mêmes et dans tout ce dont nous sommes conscients, tel est le sens que nous donnons à la « connaissance » et à la recherche de la connaissance dans le yoga. Il ne suffit pas de nous consacrer à une compréhension intellectuelle du Divin par la lecture des Écritures ou par un effort de raisonnement philosophique, car au bout de notre long labeur mental nous pourrions savoir tout ce que l'on a dit de l'Éternel, posséder tout ce que l'on a pensé de l'Infini, et cependant n'en rien connaître du tout. Certes, cette préparation intellectuelle peut être la première étape d'un puissant yoga, mais elle n'est pas indispensable ; ce n'est pas un échelon nécessaire pour tous, et tous n'ont pas à le franchir. Le yoga serait impossible, sauf pour un très petit nombre, si la forme intellectuelle de connaissance à laquelle conduit la Raison spéculative ou méditative était une condition indispensable ou un préliminaire obligatoire. Tout ce que la Lumière d'en haut demande de nous pour pouvoir commencer son travail, c'est un appel de l'âme et un point d'appui mental suffisant. Ce point d'appui peut s'obtenir par une idée persistante du Divin dans la pensée, une volonté correspondante dans les parties dynamiques de l'être, une aspiration, une foi, un besoin du cœur. L'un ou l'autre de ces éléments peut diriger ou prédominer, même si tous ne peuvent avancer à l'unisson ou d'un rythme égal. Au commencement, l'idée peut être inadéquate — et elle l'est nécessairement —, l'aspiration peut être étroite et imparfaite, la foi pauvrement éclairée ou même fluctuante, incertaine, facilement affaiblie parce qu'elle n'est pas solidement fondée sur le roc de la connaissance ; souvent même,

elle peut s'éteindre et il faut la rallumer avec peine comme une torche dans le vent. Mais une fois que la résolution a été prise, une fois que la consécration de soi a eu lieu dans les profondeurs de l'être et que l'on s'est éveillé à l'appel de l'âme, alors ces moyens inadéquats peuvent devenir une aide suffisante pour atteindre le divin. C'est pourquoi les sages n'ont jamais voulu limiter les chemins qui mènent à Dieu ; ils se refusent à fermer devant l'homme même la porte la plus étroite, même la plus basse et la plus obscure poterne, le plus humble guichet. Tous les noms, toutes les formes, toutes les offrandes, tous les symboles sont également tenus pour suffisants s'ils s'accompagnent d'un don de soi ; car le Divin se reconnaît dans le cœur qui le cherche et il accepte le sacrifice.

Cependant, plus l'idée-force qui anime la consécration est grande et large, mieux cela vaut pour le chercheur ; son accomplissement n'en sera que plus ample et plus complet. Si nous voulons entreprendre un yoga intégral, autant partir d'une idée du Divin qui soit elle-même intégrale. Il faut une aspiration assez vaste dans le cœur pour que la réalisation soit sans étroites limites. Non seulement nous devons éviter le point de vue religieux sectaire, mais toutes les conceptions philosophiques exclusives qui veulent enfermer l'Ineffable dans une formule mentale rétrécissante. La conception dynamique ou le sentiment dont l'élan mettrait le mieux en marche notre yoga, serait naturellement l'idée ou le sentiment d'un Infini conscient qui à la fois embrasse et dépasse tout. Nous devons tendre vers l'Unité et vers l'Un, libre, tout-puissant, parfait et béatifique, en lequel tous les êtres vivent et se meuvent, et par lequel tous peuvent se rencontrer et devenir un. Cet Éternel est à la fois personnel et impersonnel lorsqu'il se révèle et touche l'âme. Il est personnel parce qu'il est le Divin conscient, la Personne infinie qui jette quelques reflets brisés d'elle-même dans les myriades de personnalités divines et non divines de l'univers. Il est impersonnel, parce qu'il nous apparaît comme une Existence infinie, une Conscience et un Ânanda infinis, et parce qu'il est la source, la base et le constituant de toutes les existences et toutes les énergies — il est la substance même de notre être,

de notre mental, notre vie et notre corps, de notre esprit comme de notre matière. Il ne suffit pas que la pensée se concentre sur lui et comprenne intellectuellement qu'il existe, ou qu'elle le conçoive comme une abstraction, une nécessité logique; la pensée doit devenir une vision et être capable de le trouver ici même, car il est l'Habitant en tous, et de le réaliser en nous-mêmes, d'observer et de suivre le mouvement de ses forces. Il est l'unique Existence: il est la Félicité originelle et universelle qui constitue toutes choses et les dépasse toutes; il est l'unique Conscience infinie qui compose toutes les consciences et donne forme à tous leurs mouvements; il est l'Être unique illimité qui soutient toute action, toute expérience; sa volonté guide l'évolution vers un but et une plénitude encore inaccomplis, mais inévitables. À lui, le cœur peut se consacrer; il peut s'approcher de lui comme du suprême Bien-Aimé; il peut battre et se mouvoir en lui comme dans une douceur universelle d'amour, une mer vivante de délice. Car en lui est la Joie secrète qui porte l'âme à travers toutes ses expériences et soutient même l'ego errant dans ses épreuves et ses luttes, jusqu'au jour où disparaissent toutes douleurs et toutes souffrances. En lui sont l'Amour et la Béatitude de l'Amant divin infini qui attire toutes choses par leur propre chemin vers son heureuse unité. Sur lui, la volonté peut se fixer inaltérablement, car il est le Pouvoir invisible qui guide et accomplit la volonté, il est la source de sa force. Impersonnel, ce Pouvoir réalisateur est la Force lumineuse en soi qui contient tous les résultats et travaille calmement à leur accomplissement; personnel, il est le Maître du yoga, tout-puissant et omniscient, et rien ne peut l'empêcher de mener le yoga à son but. Telle est la foi avec laquelle le chercheur doit commencer sa recherche et son entreprise; car dans tous ses efforts sur la terre, mais surtout dans son effort vers l'Invisible, l'homme mental doit forcément procéder par la foi. Quand vient la réalisation, la foi divinement accomplie se transforme en une flamme éternelle de connaissance.



À notre effort d'ascension, l'élément inférieur de désir viendra naturellement se mêler au début. Car ce que la volonté éclairée voit comme la chose à faire et poursuit comme le sommet à conquérir, ce que le cœur embrasse comme la seule chose digne d'être aimée, sera recherché avec la trouble passion du désir égoïste par la partie de notre être qui se sent limitée et contredite, et qui, parce qu'elle est limitée, désire et lutte avec acharnement. Cette force de vie insatiable, cette âme de désir en nous, doit tout d'abord être acceptée, mais seulement pour que nous puissions la transformer. Dès le commencement, il faut lui apprendre à renoncer à tous les autres désirs pour se concentrer sur la passion pour le Divin. Une fois acquise cette chose capitale, il faut lui apprendre à désirer, non pour elle-même séparément, mais pour Dieu dans le monde et pour le Divin en nous-mêmes ; elle ne doit se fixer sur aucun gain spirituel personnel, encore que nous soyons assurés de tous les gains spirituels possibles, mais sur la grande œuvre à accomplir en nous et dans les autres, sur l'avènement de la haute manifestation qui sera le glorieux accomplissement du Divin dans le monde, sur la Vérité qui doit être recherchée, vécue et rendue souveraine pour toujours. Finalement, et c'est le plus difficile pour l'âme de désir, plus difficile même que de chercher avec le vrai motif, il faut lui apprendre à chercher de la vraie manière ; car elle doit apprendre à désirer, non plus à sa manière égoïste mais à la manière du Divin. Elle ne doit plus insister sur son propre mode de réalisation, son propre rêve de possession, sa propre idée de ce qui est juste et désirable, comme y insiste toujours une forte volonté séparatiste ; elle doit aspirer à accomplir une Volonté plus large et plus grande, et consentir à s'en remettre à une direction moins intéressée et moins ignorante. Ainsi éduqué, le Désir, ce grand tourmenteur qui sans repos nous poursuit et qui est cause de tant de faux pas, sera prêt à être transformé en son équivalent divin. Car le désir et la passion ont aussi leurs formes divines ; il y a une pure extase dans la quête de l'âme pour dépasser tout appétit et tout chagrin ; il y a une Volonté d'Ânanda qui trouve sa gloire dans la possession des suprêmes béatitudes.

Une fois que les trois instruments maîtres, la pensée, le cœur et la volonté, possèdent l'objet de la concentration et sont possédés par lui — et cet achèvement n'est pleinement possible que quand l'âme de désir en nous s'est soumise à la Loi divine —, la perfection du mental, de la vie et du corps peut s'accomplir effectivement dans notre nature transmuée. Ce n'est pas pour la satisfaction personnelle de l'ego que s'accomplira cette perfection, mais pour que l'ensemble de notre être puisse constituer un temple digne de la divine Présence, un instrument sans défaut pour le travail divin. Car ce travail ne peut vraiment s'accomplir que quand l'instrument, consacré et parfait, est devenu capable d'une action sans égoïsme, c'est-à-dire quand sont abolis le désir et l'égoïsme personnels, mais non l'individu libéré. Même lorsque le petit ego est aboli, la vraie Personne spirituelle demeure, ainsi que la volonté, le travail et la félicité de Dieu en elle et l'usage à des fins spirituelles de sa perfection et de ses accomplissements. Alors nos œuvres seront divines et accomplies divinement; notre mental, notre vie et notre volonté, consacrés au Divin, aideront à l'accomplissement, chez les autres et dans le monde, de ce que nous avons tout d'abord réalisé en nous-mêmes — toute l'Unité, l'Amour, le Pouvoir, la Liberté et la Force, la Splendeur et la Joie immortelle que nous pouvons manifester dans un corps, car tel est le but de l'aventure terrestre de l'Esprit.

Le yoga doit donc commencer par un effort vers cette concentration totale, ou tout au moins s'orienter résolument dans cette direction. Une volonté de consécration constante et sans défaillance de tout ce que nous sommes au Suprême est exigée de nous, une offrande de tout notre être et des nombreuses chambres de notre nature à l'Éternel qui est le Tout. L'intégralité effective de notre concentration sur la seule chose nécessaire à l'exclusion de tout le reste, donnera la mesure de notre consécration à l'Un qui seul est désirable. Mais finalement, cet exclusivisme n'exclura rien, sauf la fausseté de notre manière de voir le monde et l'ignorance de notre volonté. Car notre concentration sur l'Éternel trouvera sa perfection dans le mental quand nous verrons constamment

le Divin, non seulement en lui-même et en nous, mais en toutes choses, en tous les êtres et tous les événements. Elle trouvera sa perfection dans notre cœur quand toutes les émotions seront rassemblées dans l'amour pour le Divin, non seulement le Divin en lui-même et pour lui-même, mais l'amour du Divin dans tous ses êtres et tous ses pouvoirs, toutes ses personnalités, toutes ses formes dans l'univers. Elle trouvera sa perfection dans notre volonté quand nous sentirons et recevrons toujours l'impulsion divine et l'accepterons comme notre seule force d'action ; et ceci signifiera qu'ayant détruit les impulsions vagabondes de la nature égoïste jusqu'au dernier traînard rebelle, nous nous serons universalisés et pourrons accepter constamment et avec joie la seule action divine en toutes choses. Telle est la première *siddhi*¹ fondamentale du yoga intégral.

C'est cela que nous entendons finalement, et rien de moins, quand nous parlons de consécration absolue de l'individu au Divin. Mais cette totale consécration ne peut s'obtenir que par un progrès soutenu quand s'est achevé sans réticence le long et difficile processus de transformation du désir déraciné. Une consécration parfaite implique une soumission parfaite.

*
**

Deux mouvements se suivent ici, deux périodes dans ce yoga, et une étape de transition entre les deux ; l'une est celle du processus de soumission, l'autre, son couronnement et sa conséquence. Dans la première, l'individu se prépare à recevoir le Divin dans toutes les parties de son être. Pendant toute cette période, il doit encore travailler en se servant des instruments de la Nature inférieure, mais de plus en plus aidé d'en haut. Mais avec l'étape de transition qui termine ce mouvement, notre effort personnel et nécessairement ignorant se réduit de plus en plus et c'est une Nature plus haute qui

1. Accomplissement, perfection.

agit; la Shakti¹ éternelle descend dans notre forme mortelle limitée et progressivement la possède et la transmue. Pendant la seconde période, le mouvement supérieur remplace entièrement l'action inférieure du début, autrefois indispensable; mais ceci ne peut se faire que lorsque notre soumission est complète. L'ego personnel en nous n'a pas le pouvoir de se transformer en la nature du Divin par sa propre force, sa propre volonté ou sa propre connaissance, ni par aucune vertu qui lui appartienne en propre; tout ce qu'il peut faire, c'est se préparer à la transformation et faire de plus en plus sa soumission à cela qu'il s'efforce de devenir. Tant que l'ego est actif en nous, notre action personnelle appartient et appartiendra nécessairement et naturellement aux degrés inférieurs de l'existence; c'est une action obscure ou à demi éclairée dont le champ est limité et le pouvoir très partiellement efficace. Si une transformation spirituelle doit vraiment avoir lieu et non une simple modification illuminatrice de notre nature, il faut faire appel à la Shakti divine pour qu'elle effectue ce travail miraculeux dans l'individu; elle seule a la force nécessaire, décisive, pleine de sagesse, illimitée. Mais on ne peut pas entièrement et d'un seul coup remplacer l'action humaine personnelle par l'action divine. Toutes les interventions d'en bas qui pourraient falsifier la vérité de l'action supérieure doivent tout d'abord être prohibées ou réduites à l'impuissance, et ceci doit se faire par notre libre choix personnel. Un rejet continu et constamment répété des impulsions et des mensonges de la nature inférieure est exigé de nous et un soutien persistant de la Vérité à mesure qu'elle croît dans les différentes parties de notre être; car, pour que la Lumière, la Pureté et le Pouvoir qui entrent en nous et nous forment, puissent s'établir progressivement dans notre nature, subsister et se développer jusqu'à leur perfection finale, il faut que nous les acceptions librement et que nous rejetions avec obstination tout ce qui est contraire, inférieur ou incompatible.

Pendant le premier mouvement de préparation, ou période d'effort personnel, la méthode à employer est cette concentration

1. Le Pouvoir divin, la Conscience-Force du Divin.

de tout l'être sur le Divin que nous cherchons, et, par conséquent, un rejet constant, une expurgation, *katharsis*, de tout ce qui n'est pas la vraie Vérité du Divin. Le résultat de cette persistance est une consécration complète de tout ce que nous sommes, pensons, sentons et faisons. À son tour, cette consécration doit culminer en un don de soi intégral au Suprême; car son couronnement, le signe qu'elle est complète, est la soumission absolue de toute notre nature et de tout ce qu'elle contient. Avec la seconde étape du yoga, ou transition de l'action humaine à l'action divine, viendront une passivité purifiée et vigilante de plus en plus grande, une réponse de plus en plus lumineuse et divine à la Force divine et à nulle autre, et, par suite, l'irruption grandissante d'une vaste action d'en haut, miraculeuse et consciente. Dans la dernière période, il n'y a plus aucun effort, aucune méthode établie, aucune sâdhanâ fixe : l'effort et la tapasyâ¹ font place à l'éclosion spontanée, simple, puissante et joyeuse de la fleur du Divin sur le bourgeon d'une nature terrestre purifiée et perfectionnée. Tel est le rythme naturel, telles sont les étapes dans l'action du yoga.

En fait, ces mouvements ne se suivent pas toujours dans un ordre absolument strict. La seconde étape commence en partie avant que la première soit achevée; la première continue en partie jusqu'à ce que la seconde soit parachevée, et la dernière, celle de l'action divine, peut se manifester de temps en temps comme une promesse avant de s'établir de façon définitive et normale dans notre nature. Mais même dans son labeur et dans son effort personnels, l'individu est toujours dirigé par quelque chose de plus haut et de plus grand que lui-même. Souvent, il peut devenir et, pendant un certain temps, rester pleinement et même constamment dans certaines parties de son être, conscient d'une grande Direction derrière le voile, et ceci peut se produire longtemps avant que toute sa nature dans toutes ses parties ait été purifiée et ne soit plus sous le contrôle de la nature inférieure. Il arrive même qu'il soit conscient dès le commencement; son mental et son cœur, sinon les

1. La discipline ascétique.

autres parties de son être, peuvent dès les premiers pas du yoga répondre avec une certaine totalité initiale à cette Direction qui le saisit tout entier et le pénètre. Mais l'action constante, complète et uniforme de la grande Direction directe est la marque distinctive de plus en plus évidente de l'étape de transition, à mesure qu'elle se rapproche du but. La prédominance de cette Direction supérieure et divine qui ne nous est pas personnelle indique que la nature est de plus en plus mûre pour une transformation spirituelle totale. C'est le signe indiscutable que la consécration a non seulement été acceptée en principe, mais qu'elle est un fait accompli, actif et puissant. Le Suprême a posé sa main lumineuse sur un instrument humain choisi pour manifester sa Lumière, sa Puissance et sa Félicité miraculeuses.

Le don de soi dans les œuvres

La voie de la Gîtâ

La vie, et pas seulement quelque lointain Au-delà de la vie, silencieux et hautement extatique, est le champ de notre yoga. Son objectif central est de transformer notre manière humaine superficielle, étroite et fragmentaire de penser, de voir, de sentir et d'être, en une conscience spirituelle vaste et profonde, en une existence intérieure et extérieure intégrée, et notre vie humaine ordinaire en une vie divine. Pour atteindre ce but suprême, un don de toute notre nature au Divin est nécessaire. Tout doit être donné au Divin en nous, au Tout universel et au Suprême transcendant. Une concentration absolue de notre volonté, de notre cœur et de notre pensée sur ce Divin unique et multiforme, une consécration sans réserve de tout notre être au seul Divin, est le mouvement décisif; l'ego doit se tourner vers Cela qui est infiniment plus grand que lui, se donner et faire son indispensable soumission.

La vie de la créature humaine telle qu'elle est vécue d'ordinaire se compose d'une masse à moitié fixe, à moitié fluide de pensées, de perceptions, de sensations, d'émotions, de désirs et de jouissances très imparfaitement réglés, d'actes en grande partie habituels et répétitifs qui ne sont que partiellement dynamiques et perfectibles, et tout est centré autour d'un ego superficiel. La

somme du mouvement de ces activités aboutit à une croissance interne en partie visible et active en cette vie, en partie retenue comme un germe de progrès pour les vies futures. Cette croissance de notre être conscient, l'expansion, l'expression progressive, le développement de plus en plus harmonisé des diverses parties qui constituent notre être, sont le sens et l'essence mêmes de l'existence humaine. C'est pour ce développement primordial de la conscience par la pensée, la volonté, les émotions, le désir, l'action et l'expérience, aboutissant à la suprême et divine découverte de soi, que l'Homme, être mental, s'est revêtu d'un corps matériel. Tout le reste est accessoire et subordonné ou accidentel et superflu; seul importe ce qui soutient et aide l'évolution de sa nature et la croissance, ou plutôt l'éclosion progressive et la découverte de son moi ou esprit.

Notre yoga ne se propose rien de moins que d'accélérer ce processus évolutif afin que nous puissions atteindre ce suprême objet de notre existence terrestre. Il abandonne la méthode habituelle de la Nature, sa croissance lente et chaotique. L'évolution naturelle, en effet, est au mieux une croissance incertaine et voilée qui s'accomplit en partie sous la pression du milieu, en partie par une éducation tâtonnante et des efforts bien intentionnés mais mal éclairés, en utilisant les circonstances d'une façon semi-automatique et assez obscure, avec beaucoup d'erreurs, de chutes et de rechutes, dont la majeure partie, apparemment, est faite d'accidents, de rencontres et de vicissitudes, mais qui voilent une intervention secrète, une direction divine. Le yoga remplace cette marche de crabe confuse et tortueuse par une évolution rapide, consciente, dirigée, où tout s'accorde pour nous mener aussi directement que possible vers le but fixé. En un sens, c'est peut-être une erreur de parler d'un but dans une progression qui pourrait bien être infinie. Cependant, nous pouvons concevoir un but immédiat, un prochain objectif qui dépasse nos réalisations actuelles et auquel l'âme humaine peut aspirer. La possibilité d'une nouvelle naissance s'offre à l'être humain, une ascension vers un plan d'existence plus haut et

plus vaste, et la possibilité aussi de faire descendre ce plan pour transformer toutes les parties de son être. Il peut atteindre à une conscience plus vaste, illuminée, qui fera de lui un esprit libéré et une force perfectionnée, et si cette conscience s'étend au-delà de l'individu, elle pourrait façonner une humanité divine, voire une espèce humaine nouvelle, supramentale, et par conséquent sur-humaine. C'est de cette nouvelle naissance que nous faisons notre but. Cette croissance en nous d'une conscience divine, cette conversion intégrale, non seulement de notre âme mais de toutes les parties de notre nature en la divinité, est le sens même de notre yoga.

Notre but dans le yoga est de bannir cet ego limité dont le regard est tourné vers le dehors et de faire du Divin le souverain Habitant de notre nature. Et ceci implique, en premier lieu, de déshériter le désir et de ne plus accepter sa satisfaction comme la principale motivation humaine. Ce n'est pas dans le désir que la vie spirituelle puisera sa subsistance, mais dans la pure félicité spirituelle sans ego de l'existence essentielle. Et ce n'est pas seulement la nature vitale toute faite de désirs, mais l'être mental qui, lui aussi, devra connaître une nouvelle naissance et un changement transfigurateur. Notre pensée et notre intelligence divisées, égocentriques, limitées, ignorantes, devront disparaître ; à leur place s'écouleront en nous les courants universels d'une illumination divine infaillible et sans ombre qui se transmuera finalement en une Conscience de Vérité naturelle, existant en soi, libre des demi-vérités tâtonnantes, des erreurs, des trébuchements. Notre volonté et notre action confuses, maladroitement, égocentriques, ne visant jamais très haut, devront également disparaître ; à leur place viendra l'action totale d'une Force rapide et puissante, lucide, automatique, divinement mue et divinement guidée. Une volonté suprême et impersonnelle qui n'hésite point ni ne trébuche, spontanément et limpide à l'unisson de la Volonté divine, doit s'implanter et dynamiser toute action. Le jeu superficiel et si peu satisfaisant de nos faibles émotions égoïstes doit être éliminé, et à leur place doit se révéler le cœur psychique secret, profond et vaste

en nous, qui attend son heure derrière les émotions de l'ego; tous nos sentiments animés par ce cœur intérieur où demeure le Divin seront transmués en l'intense et calme mouvement des passions confondues de l'Amour divin et de l'Ânanda infiniment varié. Ainsi peut se définir une humanité divine ou une race supramentale. C'est cela, et non quelque exaltation, ou même sublimation, du pouvoir de l'intelligence et des activités humaines, qui, à nos yeux, constitue le surhomme que nous nous sentons appelés à faire évoluer par notre yoga.

Dans l'existence humaine ordinaire, les activités tournées vers le dehors occupent au moins les trois quarts de notre temps. Cela est évident. Seuls quelques êtres d'exception — saints et voyants, de rares penseurs, poètes ou artistes — peuvent vivre davantage en eux-mêmes; ceux-là, du moins en les parties les plus profondes de leur nature, se modèlent sur la pensée et les sentiments intérieurs plus que sur les actes de surface. Mais ni les uns ni les autres ne créeront séparément la forme d'une existence parfaite; au contraire, cela pourra se faire par une harmonisation de la vie intérieure et de la vie extérieure, unies dans leur plénitude réciproque et transfigurées en le jeu de « quelque chose » qu'elles masquent. Un yoga des œuvres, une union avec le Divin dans notre volonté et dans nos actes, et pas seulement dans la connaissance et dans les sentiments, est donc un élément indispensable et absolument fondamental d'un yoga intégral. La conversion de notre pensée et de nos sentiments sans une conversion correspondante de l'esprit et du corps de nos œuvres serait un accomplissement tronqué.

Mais pour que cette conversion totale puisse se faire, il faut que nos actions et nos mouvements extérieurs, autant que notre mental et notre cœur, soient consacrés au Divin. Il faut accepter et remettre progressivement nos capacités de travail entre les mains d'un Pouvoir plus grand à l'arrière-plan — notre sentiment d'être les auteurs et les acteurs de notre vie doit disparaître. Tout doit être offert afin que tout puisse être utilisé plus directement par la

Volonté divine cachée derrière les apparences, car seul le consentement de cette Volonté rend notre action possible. Un Pouvoir secret est le Seigneur et Témoin véritables qui gouverne nos actes ; lui seul connaît leur complète signification et leur ultime dessein derrière l'ignorance, les déformations ou les perversions de l'ego. Notre vie et nos œuvres limitées, déformées, égoïstes, doivent être complètement transformées en la vaste et directe coulée d'une Vie, d'une Volonté et d'une Énergie divines immenses qui nous soutiennent, secrètement pour le moment. Cette Volonté, cette Énergie doit être rendue consciente en nous et tout dominer, au lieu d'être ce qu'elle est à présent, une Force supraconsciente qui donne simplement son appui et son accord. Il faut qu'à travers nous se transmettent, sans aucune déformation, le dessein et les opérations parfaitement sages d'un Pouvoir omniscient et d'une Connaissance omnipotente, maintenant cachés, qui feront de toute notre nature transmuée leur pur et libre canal, heureux et consentant. Cette consécration et cette soumission totales, avec l'entière transformation et la libre transmission qui en résultent, sont les moyens fondamentaux et le but ultime d'un Karmayoga intégral.

Même pour ceux dont le premier mouvement naturel est la consécration et la soumission du mental pensant et de sa connaissance, et finalement son entière transformation, ou pour ceux dont le mouvement spontané est la consécration, la soumission et la transformation totales du cœur et de ses émotions, la consécration des œuvres est un élément nécessaire au changement. Sinon, ils trouveront peut-être Dieu dans l'Autre vie, mais ils seront incapables de réaliser le Divin dans cette vie ; la vie sera pour eux une absurdité, un non-sens et une négation du divin. Ils ne remporteront pas la vraie victoire, celle qui résoudra l'énigme de notre existence terrestre ; leur amour ne sera pas l'amour absolu qui triomphe de soi ; leur connaissance ne sera pas la conscience totale ni la connaissance qui embrasse tout. Certes, on peut commencer par tourner la connaissance ou les émotions vers Dieu, ou les deux ensemble, et laisser les œuvres pour le mouvement

final du yoga. Mais ce procédé a un désavantage : nous aurons peut-être tendance à vivre trop exclusivement au-dedans, sur un plan subtil, immatériel, plongés en des expériences subjectives, renfermés et isolés dans nos états d'être intérieurs ; nous risquons de nous encroûter dans notre réclusion spirituelle et de trouver difficile ensuite de nous projeter victorieusement au-dehors pour appliquer à la vie ce que nous aurons gagné dans la Nature supérieure. Quand nous voudrions ajouter ce royaume extérieur à nos conquêtes intérieures, nous nous trouverons trop accoutumés à une activité purement subjective et nous serons inefficaces sur le plan matériel. Nous aurons une immense difficulté à transformer la vie extérieure et le corps. Ou encore, nous nous apercevrons que notre action ne correspond pas à la lumière intérieure, qu'elle continue de suivre les vieux chemins habituels pleins d'erreurs, qu'elle obéit encore aux vieilles influences ordinaires imparfaites — un gouffre douloureux séparera encore la Vérité intérieure du mécanisme ignorant de notre nature extérieure. C'est là une expérience fréquente, car si l'on suit ce procédé, la Lumière et le Pouvoir finissent par se replier sur eux-mêmes et ne consentent plus à s'exprimer dans la vie ou à se servir des moyens physiques prescrits pour la terre et ses opérations. C'est comme si l'on vivait dans un autre monde, plus vaste et plus subtil, mais sans prise divine, peut-être même sans prise d'aucune sorte sur l'existence matérielle et terrestre.

Cependant, chacun doit suivre sa nature et il y a toujours des difficultés qu'il faut accepter provisoirement si l'on veut suivre le chemin qui nous est naturel. Après tout, le yoga est essentiellement un changement de la conscience et de la nature intérieures, et si l'équilibre des différentes parties de notre être est tel que ce changement ne puisse se faire qu'en partant d'un certain exclusivisme et en laissant le reste pour plus tard, nous devons accepter l'imperfection apparente du procédé. Pourtant, le mouvement idéal d'un yoga intégral serait de suivre dès le commencement un processus intégral et d'avancer de tous les côtés à la fois. En tout cas, nous nous occupons ici d'un yoga qui dans son but et son mouvement

complet est intégral, mais qui part des œuvres et se développe par les œuvres, bien qu'à chaque pas il doive être de plus en plus animé et vivifié par un amour divin et de plus en plus illuminé par une connaissance divine dont l'aide est précieuse.

*
**

Le plus grand évangile des œuvres spirituelles qui fut jamais donné aux hommes, le plus parfait système de Karmayoga que nous connaissions se trouve dans la Bhagavad-Gîtâ. Ce célèbre épisode du Mahâbhârata trace les grandes lignes et pose les fondements du Karmayoga pour tous les temps, avec une maîtrise incomparable et l'œil infailible d'une sûre expérience. Il est vrai que seul le chemin, tel que les anciens le voyaient, est décrit sous tous ses aspects; l'accomplissement parfait, l'ultime secret est suggéré plutôt que développé; il demeure indicible, telle la part inexprimée d'un mystère suprême. Cette réticence se justifie pour des raisons évidentes: l'accomplissement est en effet, dans tous les cas, une question d'expérience et aucun enseignement ne peut l'exprimer. Il ne peut être décrit et vraiment compris par un mental qui n'a pas eu l'expérience resplendissante et transmutatrice de ce mystère. Et pour l'âme qui a passé le portail radieux et qui se tient dans le flamboiement de la lumière intérieure, toutes les descriptions mentales et verbales sont pauvres autant que superflues, inadéquates et inappropriées. Nous sommes nécessairement obligés de transcrire les réalisations divines en les termes inappropriés et trompeurs d'un langage conçu pour l'expérience normale de l'homme mental; exprimées ainsi, elles ne peuvent être vraiment comprises que par ceux qui en ont déjà connaissance, et qui sont donc capables de donner à ces termes extérieurs insuffisants un autre sens, intérieur et transfiguré. Comme les rishis védiques l'affirmaient jadis, les paroles de la sagesse suprême n'ont de sens que pour les sages. La Gîtâ, par le silence de sa conclusion cryptique, semble s'arrêter au seuil de la solution que nous recherchons; elle hésite à la frontière du mental spirituel le plus haut et ne la traverse pas pour entrer dans les splendeurs de la Lumière supramentale. Et cependant, son secret

central est l'identification dynamique, et pas seulement statique, avec la Présence intérieure, le haut mystère d'une soumission absolue au divin Guide, Seigneur et Habitant de notre nature. Cette soumission est indispensable pour effectuer le changement supramental, et de plus, c'est par ce changement supramental que l'identité dynamique devient possible.

Quelles sont donc les bases du Karmayoga tracées par la Gîtâ ? Son principe-clef, sa méthode spirituelle, peut se ramener à l'union des deux états ou pouvoirs de conscience les plus hauts et les plus vastes : l'égalité et l'unité. Le fond de sa méthode est une acceptation sans réserve du Divin dans notre vie autant que dans notre moi intérieur et notre esprit. Le renoncement intérieur à tout désir personnel conduit à l'égalité, engendre notre soumission totale au Divin, soutient notre délivrance de l'ego diviseur, ce qui nous apporte l'unité. Mais ce doit être une unité dans la force dynamique, et pas seulement dans la paix statique ou dans la béatitude inactive. La Gîtâ nous promet la libération de l'esprit au milieu même des œuvres et au cœur des énergies de la Nature, si nous acceptons de soumettre tout notre être à Cela qui est supérieur à l'ego séparateur et limitatif. Elle propose une activité intégrale et dynamique fondée sur une passivité inébranlable ; une action aussi large que possible, irrévocablement ancrée dans un calme immuable, tel est son secret — une libre expression née d'un silence intérieur absolu.

Tout ici-bas est l'unique et indivisible Brahman, éternel, transcendant et cosmique qui, en son apparence, est divisé en choses et en créatures ; en apparence seulement, car en vérité il est toujours unique et égal en toute chose et en toute créature ; la division n'est qu'un phénomène de surface. Aussi longtemps que nous vivons dans l'apparence ignorante, nous sommes l'ego et nous sommes soumis aux modes¹ de la Nature. Esclaves des apparences, liés

1. Les *gunas* ou qualités fondamentales de la Nature, qui entrent dans la composition de toute chose et de tout être : *tamas*, le principe d'inertie ; *rajas*, le principe cinétique d'action et de mouvement ; *sattva*, le principe de lumière, d'équilibre et d'harmonie.

par les dualités, ballottés entre le bien et le mal, le péché et la vertu, la peine et la joie, la douleur et le plaisir, la bonne et la mauvaise fortune, le succès et l'insuccès, nous tournons irrémédiablement dans le cercle de fer, ou d'or et de fer, entraînés par la roue de Mâyâ. Au mieux, nous avons seulement la pauvre liberté relative que, dans notre Ignorance, nous appelons libre arbitre. Mais c'est une illusion fondamentale, puisque ce sont les modes de la Nature qui s'expriment à travers notre volonté personnelle ; c'est la force de la Nature qui se saisit de nous sans que nous puissions la saisir et qui détermine ce que nous allons vouloir et comment nous allons le vouloir. La Nature, et non un ego indépendant, choisit pour nous à chaque instant de notre existence le but que nous allons poursuivre par une volonté raisonnée ou une impulsion irréflechie. Si, au contraire, nous vivons dans la réalité unificatrice du Brahman, nous passons au-delà de l'ego et au-dessus de la Nature. Car alors, nous retournons à notre vrai moi et redevenons l'esprit ; en l'esprit, nous sommes au-dessus de l'impulsion de la Nature, supérieurs à ses modes et à ses forces. En atteignant à une parfaite égalité dans notre âme, notre mental et notre cœur, nous réalisons notre vrai moi d'unité qui est un avec tous les êtres et un aussi avec ce qui s'exprime en eux et dans tout ce que nous voyons et dont nous faisons l'expérience. Cette égalité et cette unité sont les doubles fondations indispensables pour édifier un être divin, une conscience et une action divines. Si nous ne sommes pas un avec tout, nous ne sommes ni spirituels, ni divins. Si nous n'avons pas une parfaite égalité d'âme en face de toute chose, tout événement et toute créature, nous ne pouvons pas voir spirituellement, nous ne pouvons pas savoir divinement ni éprouver des sentiments divins pour autrui. Le Pouvoir suprême, l'unique Éternel et Infini est égal pour toutes les choses et tous les êtres, et parce qu'il est égal, il peut agir avec une absolue sagesse suivant la vérité de ses œuvres et de ses forces et en accord avec la vérité de chaque chose et de chaque créature.

Telle est aussi la seule vraie liberté à laquelle l'homme puisse prétendre — une liberté qu'il ne peut posséder à moins de

dépasser tout séparatisme mental et de devenir l'âme consciente dans la Nature. La seule volonté libre dans le monde est l'unique Volonté divine, et la Nature est son exécutrice ; elle est la maîtresse et la créatrice de toutes les autres volontés. Le libre arbitre humain peut être réel en un sens, mais comme toutes les choses appartenant aux modes de la Nature, il n'est que relativement réel. Le mental, monté sur le tourbillon des forces naturelles, oscille entre plusieurs possibilités, penche d'un côté ou de l'autre, s'arrête et a l'impression de choisir ; mais il ne voit pas la Force qui est derrière et qui a déterminé son choix — il n'en est même pas vaguement conscient. Il ne peut pas la voir, parce que cette Force est quelque chose de total et, à nos yeux, d'indéterminé. Tout au plus peut-il distinguer avec un semblant de clarté et de précision quelques-unes des déterminations particulières parmi l'infinie variété que la Force utilise pour mettre en œuvre ses incalculables desseins. Étant partiel lui-même, le mental est monté sur une partie de la machine, inconscient des neuf dixièmes des agents qui le poussent dans le temps et dans les circonstances, ignorant de sa préparation passée et de sa route future ; mais, parce qu'il est monté sur la machine, il croit qu'il la dirige. En un sens, il compte ; car cette claire inclination du mental, que nous appelons « notre » volonté, cette ferme fixation de l'inclination qui se présente à nous comme un choix délibéré, est l'une des plus puissantes forces déterminantes de la Nature ; mais cette inclination n'est jamais seule et indépendante. Derrière cette infime action instrumentale de la volonté humaine, il y a quelque chose de vaste et de puissant, et d'éternel, qui surveille la direction de l'inclination et fait pression sur les mouvements de la volonté. Il y a, dans la Nature, une Vérité totale plus grande que notre choix individuel. Et dans cette Vérité totale, ou même par-delà et derrière elle, il y a quelque chose qui détermine tous les résultats ; sa présence et sa connaissance secrètes soutiennent sans cesse les processus de la Nature et gardent une perception dynamique, presque automatique, des relations justes, des nécessités qui varient ou persistent, des étapes inévitables du mouvement. Il y a une Volonté divine secrète, éternelle et infinie, omnisciente

et omnipotente, qui s'exprime dans l'universalité et en chaque détail de toutes ces choses apparemment temporelles et finies, inconscientes ou semi-conscientes. C'est ce Pouvoir ou cette Présence dont parle la Gîta : le Seigneur dans le cœur de toutes les créatures qui tournent comme sur une machine, victimes de l'illusion de la Nature.

Cette Volonté divine n'est pas une Puissance ni une Présence étrangères ; elle est intimement liée à nous et nous faisons partie d'elle ; car c'est notre propre Moi le plus haut qui la possède et la soutient. Seulement, elle n'est pas notre volonté mentale consciente ; bien souvent, elle rejette ce que notre volonté consciente accepte et accepte ce qu'elle rejette. Car, tandis que l'Un secret connaît tout, chaque ensemble et chaque détail, notre mental de surface connaît seulement une petite fraction des choses. Notre volonté est consciente mentalement et ce qu'elle connaît, elle le connaît seulement par la pensée ; la Volonté divine est supraconsciente pour nous, parce que, en son essence, elle est supra-mentale, et elle connaît tout parce qu'elle *est* tout. Notre Moi le plus haut, qui est le possesseur et le support de ce Pouvoir universel, n'est pas l'ego, n'est pas notre nature personnelle ; il est transcendant et universel, et ces choses plus petites sont seulement son écume et sa surface mouvante. Si nous soumettons notre volonté consciente et lui permettons de s'unir à la volonté de l'Éternel, alors et alors seulement nous pourrions atteindre à la vraie liberté ; vivant dans la liberté divine, nous ne nous accrocherons plus à ce prétendu libre arbitre enchaîné, cette ignorante liberté de pantin, illusoire et relative, liée à l'erreur de ses petits mobiles vitaux et de ses représentations mentales inadéquates.

*
**

Notre conscience doit fermement saisir la distinction — distinction capitale — entre la Nature mécanique et le libre Seigneur de la Nature, entre l'Îshvara, l'unique et lumineuse Volonté divine, et les innombrables forces et modes d'exécution de l'univers.

La Nature — non pas telle qu'elle est en sa vérité divine, Pouvoir conscient de l'Éternel, mais telle qu'elle nous apparaît dans l'Ignorance — est une force exécutrice qui suit un processus mécanique et sans intelligence consciente; c'est du moins notre expérience, bien que toutes ses œuvres soient imprégnées d'une intelligence absolue. Elle ne gouverne pas elle-même, mais elle est toute imprégnée d'un Pouvoir conscient de lui-même¹ qui possède une maîtrise infinie, et parce que ce Pouvoir la conduit, elle régenté tout et exécute exactement le travail que lui destine l'Īshvara. Ne possédant rien mais étant possédée, elle porte en elle-même le fardeau de toutes les possessions. En tant que Prakriti, la Nature est une Force inerte active car elle accomplit un mouvement qui lui est imposé; mais en elle est Celui qui sait : une Entité est établie là, qui est consciente de tous ses mouvements et de tous ses processus. Prakriti agit en contenant la connaissance, la maîtrise et la félicité du Purusha — l'Être qui est associé à elle ou qui est en elle —, mais elle ne peut participer à cette connaissance, cette maîtrise et cette félicité qu'en se soumettant à Lui et en réfléchissant cela qui la remplit. Purusha connaît et il est immobile, inactif; il contient l'action de Prakriti dans sa conscience et dans sa connaissance et il y trouve sa joie. Il donne sa sanction aux œuvres de Prakriti, et, pour lui plaire, elle exécute ce qu'il a décrété. Purusha lui-même n'exécute pas; il soutient Prakriti dans son action et lui permet d'exprimer, sous forme d'énergie, de processus et de formes résultantes, ce qu'il a perçu dans sa connaissance. Telle est la distinction tracée par le Sāmkhya², et, bien qu'elle ne résume pas l'absolue vérité, ni certainement la plus haute vérité du Purusha et de la Prakriti, elle représente cependant une connaissance pratique indispensable, valable dans l'hémisphère inférieur de l'existence.

1. Ce Pouvoir est la Shakti de l'Īshvara, consciente et divine, la Mère transcendante et universelle.

2. Sāmkhya : fondé aux environs du VI^e siècle avant J.-C. par le sage Kapila, ce système philosophique et spirituel donne une analyse détaillée de la nature et de la conscience (Prakriti et Purusha) et cherche à opérer leur dissociation afin d'arriver à la libération.

L'âme individuelle, l'être conscient dans une forme, peut s'identifier au Purusha qui jouit de l'expérience, ou à la Prakriti qui agit. S'il s'identifie à Prakriti, il n'est pas celui qui gouverne, qui possède et qui sait, mais il réfléchit les modes et les travaux de Prakriti. Par son identification, il épouse la sujétion et l'action mécanique qui la caractérisent. En s'immergeant complètement en Prakriti, l'âme devient même inconsciente ou subconsciente, elle s'endort dans les formes de Prakriti comme dans la terre et dans le métal, ou est presque endormie comme dans la vie végétale. Dans cette inconscience, elle est soumise à la domination de *tamas*, le principe ou pouvoir ou mode qualitatif de l'obscurité et de l'inertie ; *sattva* et *rajas* sont là aussi, mais cachés sous l'épaisse couche de *tamas*. Émergeant à la conscience qui est sa nature propre, mais sans être encore vraiment conscient car la domination de *tamas* reste trop grande dans sa nature, l'être revêtu d'un corps est de plus en plus soumis à *rajas*, le principe ou pouvoir ou mode qualitatif de l'action et de la passion, poussé par le désir et par l'instinct. Ainsi se forme et se développe la nature animale dotée d'une conscience étroite, d'une intelligence rudimentaire, d'habitudes et d'impulsions vitales rajaso-tâmasiques. Émergeant davantage encore de la grande Inconscience vers l'état spirituel, l'être incarné libère le *sattva*, le mode de la lumière, et acquiert une liberté, une maîtrise et une connaissance relatives qui lui donnent un certain sens, restreint et conditionné, de la satisfaction et du bonheur intérieurs. L'homme, être mental dans un corps physique, devrait posséder cette nature sâttvique, mais ce n'est le cas que chez de rares individus parmi la multitude des corps doués d'une âme. Il porte encore en lui trop d'obscurité et d'inertie terrienne, trop de force vitale animale ignorante et trouble pour être une âme de lumière et de béatitude, ou même simplement un mental doué d'une volonté et d'une connaissance harmonieuses. Avec l'homme, commence l'ascension vers la vraie nature du Purusha — libre, maître, qui possède et qui sait —, mais cette ascension est encore incomplète, entravée et souvent frappée d'échecs. Car, dans l'expérience humaine terrestre, ces modes sont relatifs, aucun ne donne des résultats simples et absolus ; tous sont mélangés et nulle part,

en aucun d'eux, l'action d'un mode particulier ne se manifeste dans toute sa pureté. C'est leur interaction confuse et inconstante qui détermine les expériences de la conscience humaine égoïste oscillant dans l'équilibre incertain de la Nature.

Le signe de l'immersion de l'âme en Prakriti est une conscience limitée à l'ego. La marque vive de cette conscience limitée est une constante inégalité du mental et du cœur, un trouble conflit, une disharmonie de leurs diverses réactions au contact de l'expérience. Les réactions humaines oscillent perpétuellement entre les dualités créées par la sujétion de l'âme à la Nature et par sa lutte, souvent intense mais restreinte, pour la maîtriser et la posséder, et encore cette lutte est-elle pour la plus grande part sans effet. L'âme tourne en rond dans le cercle sans fin des contraires naturels qui tour à tour séduisent et affligent : succès et insuccès, bonne et mauvaise fortune, bien et mal, péché et vertu, joie et chagrin, douleur et plaisir. C'est seulement quand l'âme s'éveille de son immersion en Prakriti et perçoit son unité avec l'Un et avec toutes les existences qu'elle peut se libérer des contraires et trouver la base d'une relation juste avec la Nature cosmique exécutrice. Alors, l'âme devient indifférente aux modes inférieurs de la Nature ; égale devant les dualités, souveraine et libre, pleine de l'intense et calme félicité sans mélange de sa propre existence éternelle, elle se tient au-dessus de la Nature sur les hauteurs où règne le témoin qui sait. L'esprit incarné continue d'exprimer ses pouvoirs dans l'action, mais il n'est plus enseveli dans l'ignorance, plus lié par ses œuvres ; ses actions n'ont plus de conséquences en lui, mais seulement au-dehors, en Prakriti. Pour son expérience, le mouvement de la Nature entière est désormais semblable aux vagues qui montent et descendent à la surface sans jamais affecter sa propre paix insondable, sa vaste félicité, son immense égalité universelle, son existence divine sans limite¹.

1. Pour pratiquer le Karmayoga, il n'est pas nécessaire d'accepter implicitement toute la philosophie de la Gîtâ. On peut, si l'on veut, la considérer comme l'énoncé d'une expérience psychologique utile et une base pour la pratique du yoga ; en ceci, elle est parfaitement valable et en complet accord avec une haute et vaste expérience. C'est

Telles sont les conditions de notre effort; elles supposent un idéal que l'on peut exprimer par les formules suivantes, ou en d'autres équivalentes :

Vivre en Dieu et non dans l'ego; se mouvoir sur les vastes fondations de la conscience de l'Âme totale et du Transcendant, et non dans la petite conscience égoïste.

Être parfaitement égal face à tous les événements et tous les êtres; voir et sentir qu'ils ne font qu'un avec nous-mêmes et un avec le Divin; sentir que tout est en nous et que tout est en Dieu; sentir Dieu en tout et nous-mêmes en tout.

Agir en Dieu et non dans l'ego. Et d'abord, ne pas choisir l'action en fonction des besoins et des points de vue personnels, mais en obéissance aux ordres de la suprême Vérité vivante au-dessus de nous. Ensuite, dès que nous sommes suffisamment établis en la conscience spirituelle, ne plus agir par notre propre volonté séparée ni par un mouvement indépendant, mais de plus en plus laisser l'action se produire et se dérouler sous l'impulsion et la direction de la Volonté divine au-dessus. Enfin, suprême résultat, s'identifier à la Shakti divine dans la connaissance, la force, la conscience, les actes et la joie de l'existence; sentir un mouvement dynamique qui n'est plus dominé par les désirs mortels ni par les impulsions et les instincts vitaux, ni par l'illusoire libre arbitre mental, mais lumineusement conçu et entrepris dans une joie intérieure immortelle et une connaissance de soi infinie. Car telle est l'action qui découle de la soumission consciente de l'homme naturel au Moi divin et de sa fusion en l'Esprit éternel; à jamais l'Esprit transcende et guide la Nature cosmique.



pourquoi j'ai pensé qu'il était bon de la mentionner ici, autant que possible dans le langage de la pensée moderne, en laissant de côté tout ce qui relevait de la métaphysique plutôt que de la psychologie. (*Note de Sri Aurobindo*)

Mais pratiquement, quelles sont les étapes de la discipline de soi qui nous permettront d'arriver à cet accomplissement ?

L'élimination de toute activité égoïste et de la conscience égoïste qui en est le fondement, est évidemment la clef de la réalisation à laquelle nous aspirons. Et puisque, sur le chemin des œuvres, l'action est le nœud qu'il faut défaire en premier, nous devons nous efforcer de le défaire en son point central, dans le désir et dans l'ego ; autrement, nous couperions seulement quelques fils isolés sans trancher notre esclavage dans le vif. Le désir et le sens de l'ego sont les deux nœuds qui nous assujettissent à la Nature ignorante et divisée. Le désir a sa demeure naturelle dans les émotions, les sensations et les instincts ; c'est de là qu'il affecte la pensée et la volition ; certes, le sens de l'ego vit dans ces mouvements, mais ses racines profondes sont dans le mental pensant et dans la volonté mentale ; c'est là qu'il devient pleinement conscient de lui-même. Tels sont les deux obscurs pouvoirs jumeaux de l'Ignorance obsédante et vaste comme le monde, que nous devons mettre au jour et éliminer.

Dans le domaine de l'action, le désir revêt de nombreuses formes, mais la plus puissante de toutes est la soif ou la poursuite du fruit de nos œuvres par le moi vital. Le fruit que nous convoitons peut être la récompense d'un plaisir intérieur, ce peut être aussi l'accomplissement de quelque idée préférée ou de quelque volonté choyée, ou la satisfaction d'émotions égoïstes, ou encore la fierté du succès de nos ambitions et de nos espoirs les plus hauts. Ou bien, ce peut être une récompense extérieure et tout à fait matérielle : richesses, position, honneurs, victoire, bonne fortune, ou n'importe quelle autre satisfaction du désir vital ou physique. Mais tous ces fruits sont également des pièges par lesquels l'égoïsme nous tient. Ces satisfactions nous trompent toujours, parce qu'elles nous donnent une impression de maîtrise et une idée de liberté, alors qu'en réalité nous sommes attelés et conduits, éperonnés, fouettés, par quelque image grossière ou subtile, noble ou ignoble, du Désir aveugle qui gouverne le

monde. Par conséquent, la première règle d'action posée par la Gîtâ est d'accomplir l'œuvre qui nous est demandée sans aucun désir pour son fruit, *nishkâma karma*.

Règle simple en apparence, et pourtant si difficile à suivre avec un tant soit peu d'absolue sincérité et d'intégralité libératrice ! Nous n'obéissons que rarement à ce principe, et dans la plupart de nos actes, cela n'arrive jamais ; et même quand nous le faisons, c'est surtout comme une sorte de contrepoids au principe normal du désir et pour atténuer l'extrémisme de cette impulsion tyrannique. Tout au plus sommes-nous satisfaits si nous arrivons à un égoïsme mitigé et bien maîtrisé, pas trop choquant pour notre sens moral, pas trop brutal ni blessant pour les autres. Nous donnons alors divers noms et formes à notre discipline partielle ; nous nous entraînons au sens du devoir, à une ferme fidélité dans les principes, à une endurance stoïque, une résignation religieuse, une soumission tranquille ou extatique à la volonté de Dieu. Mais ce ne sont pas ces choses dont parle la Gîtâ, si utiles puissent-elles être à leur place ; la Gîtâ vise à quelque chose d'absolu et sans mélange, sans compromis, à une conversion, une attitude qui change tout l'équilibre de l'âme. Sa règle n'est pas la maîtrise du mental sur les impulsions vitales, mais la puissante immobilité d'un esprit immortel.

L'épreuve qu'elle prescrit est une égalité absolue du mental et du cœur devant tous les résultats, toutes les réactions, toutes les circonstances. Si la bonne et la mauvaise fortune, le respect et l'insulte, la renommée et le blâme, la victoire et la défaite, les événements agréables et pénibles, non seulement ne nous ébranlent pas, mais ne peuvent même pas nous toucher et nous laissent libres dans nos émotions, libres dans nos réactions nerveuses, libres dans nos vues mentales et sans que nous réagissions même par le plus petit trouble, la moindre vibration en aucun point de notre nature, alors, et alors seulement, nous atteignons la libération absolue que la Gîtâ nous indique. La plus infime réaction est la preuve que la discipline est imparfaite, que quelque partie de notre être accepte

la loi de l'ignorance et de l'attachement et s'accroche encore à la vieille nature. La conquête de soi n'est que partiellement accomplie; elle est encore imparfaite, ou elle n'est pas réelle en quelque zone, quelque partie, ou en quelque minuscule point du terrain de notre nature. Et ce petit caillou d'imperfection peut jeter bas tout l'édifice du yoga !

Il existe certains semblants d'égalité d'âme qu'il ne faut pas confondre avec la profonde et vaste égalité spirituelle enseignée par la Gîtâ. Il y a l'égalité d'une résignation déçue, l'égalité de la fierté, l'égalité de la dureté et de l'indifférence, et ce sont toutes des égalités égoïstes en leur nature. Elles se présentent inévitablement au cours de la sâdhanâ, mais il faut les rejeter ou les transformer en la vraie quiétude. Il y a aussi, à un niveau plus élevé, l'égalité du stoïque, l'égalité d'une résignation religieuse ou d'un sage détachement, l'égalité d'une âme retirée du monde et indifférente à ses affaires. C'est également insuffisant; ce peut être une première approximation, mais ce n'est guère plus, en fait, qu'un premier éveil de l'âme ou une imparfaite préparation mentale pour que nous puissions accéder à la calme égalité de l'esprit, vaste, existant en soi, absolue.

Car il est certain qu'un aussi grand résultat ne peut s'obtenir immédiatement et sans étapes préalables. Tout d'abord, il faut apprendre à recevoir les chocs du monde en gardant silencieuse et inaffectée la partie centrale de notre être, même quand, à la surface, le mental, le cœur et la vie sont violemment secoués; inébranlables sur ce roc fondamental de notre vie, nous devons séparer des actions extérieures de notre nature l'âme qui observe par-dérrière ou qui reste dans l'immunité des profondeurs au-dedans. Ensuite, étendant aux instruments le calme et la stabilité de l'âme détachée, il deviendra possible peu à peu de faire rayonner la paix depuis le centre lumineux jusqu'à la périphérie plus sombre. Au cours de ce processus, nous pouvons recourir à des aides passagères et traverser de nombreuses phases mineures : un certain stoïcisme, une calme philosophie, une certaine exaltation religieuse, peuvent nous aider

à nous approcher davantage de notre but ; nous pouvons même faire appel à certains pouvoirs de notre nature mentale, moins forts et moins exaltés, mais utiles cependant. Mais finalement, il faudra abandonner ces aides ou les transformer pour arriver à une égalité complète, à une paix intérieure parfaite et existant en soi, ou même, si nous le pouvons, à une félicité ayant sa source en soi, totale, inattaquable, spontanée, dans toutes les parties de notre être.

Mais alors, comment continuerons-nous à agir ? D'ordinaire en effet, l'être humain agit parce qu'il a un désir ou parce qu'il sent un manque ou un besoin mental, vital ou physique ; il est mû par les besoins du corps, par la convoitise des richesses et des honneurs ou de la renommée, par la soif des satisfactions personnelles du mental ou du cœur, ou par le désir qui le pousse à rechercher le pouvoir et le plaisir. Il peut aussi être saisi et poussé par un besoin moral, ou du moins par le besoin ou le désir de faire triompher dans le monde ses idées ou son idéal, sa volonté, son parti, son pays, ses dieux. Si aucun de ces désirs, ou nul désir, ne doit être le ressort de notre action, il semble que toute force motrice, tout mobile nous soit enlevé, et que l'action même doive nécessairement cesser. La Gîtâ nous répond par son troisième grand secret de la vie divine. L'action doit être faite dans une conscience de plus en plus tournée vers Dieu et finalement possédée par Dieu ; nos œuvres doivent être un sacrifice au Divin ; et ultimement, la soumission de tout notre être, notre mental, notre volonté, notre cœur, nos sens, notre vie et notre corps, à l'Un, doit faire de l'amour de Dieu et du service de Dieu notre seule motivation. Cette transformation de la force motrice des œuvres et de leur caractère même est vraiment l'idée maîtresse de la Gîtâ ; c'est le fondement de sa synthèse unique des œuvres, de l'amour et de la connaissance. En fin de compte, ce n'est plus le désir, mais la volonté de l'Éternel, consciemment perçue, qui demeure le seul guide de notre action et la seule source de notre initiative.

LE DON DE SOI DANS LES ŒUVRES

L'égalité, le renoncement à tout désir du fruit de nos œuvres, l'action accomplie comme un sacrifice au Seigneur suprême de notre nature et de toute nature, tels sont les trois premiers pas vers le Divin sur la voie du Karmayoga tracée par la Gîtâ.

Le Sacrifice, la triple voie et le Seigneur du Sacrifice

La loi du sacrifice est l'acte divin qui fut partout semé dans le monde à son commencement comme un symbole de la solidarité de l'univers. Sous l'attraction de cette loi, une puissance divinisante et salvatrice descend afin de limiter, corriger et graduellement éliminer les erreurs d'une création égocentrée et divisée. Cette descente, ce sacrifice du Purusha, l'Âme divine, qui se soumet à la Force et à la Matière afin de les animer et de les illuminer, contient en semence la rédemption de ce monde d'Inconscience et d'Ignorance. Car « le Père de toutes choses en engendrant ces peuples leur a donné le sacrifice pour compagnon », dit la Gîtâ. En acceptant la loi du sacrifice, l'ego reconnaît pratiquement qu'il n'est dans le monde ni seul ni souverain. Il admet ainsi que même dans cette existence si fragmentée, il y a, au-delà de lui-même et derrière ce qui n'est pas sa propre personne égoïste, quelque chose de plus grand, de plus complet, un Tout divin qui exige de lui subordination et service. En vérité, le sacrifice est imposé, et partout où c'est nécessaire la Force cosmique qui œuvre dans le monde nous y contraint; elle l'exige même de ceux qui ne reconnaissent pas consciemment la loi — inévitablement, parce que telle est la nature intrinsèque des choses. Notre ignorance ou notre vision égoïste et fautive de la vie ne peuvent rien changer à cette éternelle vérité fondamentale de la Nature. Car la vérité de la Nature est ainsi faite; l'ego qui se croit

un être séparé, indépendant, et qui prétend vivre pour lui-même, n'est pas et ne peut pas être indépendant ni séparé, et il ne peut pas vivre par lui-même non plus, même s'il le voulait, car tous sont liés les uns aux autres par une secrète Unité. Chaque existence donne continuellement et obligatoirement de ses propres réserves ; sans cesse, un courant circule entre ce qu'elle a reçu mentalement de la Nature ou ce qu'elle a acquis ou possède vitalemment et physiquement, et tout ce qui l'entoure. Et à son tour, elle reçoit toujours gratuitement quelque chose de son entourage en échange de son tribut volontaire ou involontaire. Car c'est seulement en donnant et en recevant qu'elle peut croître, tout en venant en aide à l'ensemble. À la longue, bien qu'au début ce processus soit lent et partiel, nous apprenons à faire le sacrifice consciemment ; et finalement nous trouvons même une joie à nous donner nous-mêmes, et tout ce que nous considérons comme nôtre, dans un esprit d'amour et de dévotion à Cela qui nous apparaît encore comme autre que nous-mêmes, et qui certainement est autre que notre personnalité limitée. Le sacrifice et la réponse divine à notre sacrifice deviennent alors un moyen joyeusement accepté d'avancer vers notre suprême perfection, car nous reconnaissons enfin que c'est le chemin qui mène à l'accomplissement du dessein de l'éternel en nous.

Mais le plus souvent, le sacrifice est fait inconsciemment, égoïstement, sans connaître ni accepter le vrai sens du grand rite cosmique. C'est ainsi que la vaste majorité des créatures terrestres le font, et c'est pourquoi l'individu n'en tire que le profit minime qu'impose inévitablement la nature ; il n'accomplit ainsi qu'un lent et douloureux progrès, limité et torturé par la douloureuse petitesse de l'ego. C'est seulement quand le cœur, la volonté et le mental de connaissance adhèrent à la loi et la suivent avec joie que peuvent venir l'allégresse profonde et l'heureuse fructification du sacrifice divin. La connaissance mentale de la loi et la joie du cœur à la servir nous font percevoir en fin de compte que c'est à notre propre Moi, à l'Esprit en nous et au Moi unique ou à l'Esprit qui est en tout, que nous nous donnons. Et ceci reste vrai même quand l'offrande

de soi s'adresse seulement à nos semblables ou à des Puissances et des Principes mineurs sans s'adresser encore au Suprême. « Ce n'est pas pour l'amour de l'épouse que l'épouse nous est chère, dit Yâjnavalkya dans l'Upanishad, mais pour l'amour du Moi. » Du point de vue inférieur du moi individuel, c'est le fait brutal derrière les déclarations colorées et passionnées de l'amour égoïste; mais du point de vue supérieur, c'est aussi le sens profond de cet autre amour, qui n'est pas égoïste mais divin. Tout amour vrai et tout sacrifice sont essentiellement un démenti de la Nature à l'égoïsme primordial et à son erreur séparatiste; c'est ainsi qu'elle essaye de se défaire d'une première fragmentation nécessaire et de recouvrer l'unité perdue. Toute unité entre les créatures est essentiellement une rencontre de soi, une fusion avec ce dont nous nous sommes séparés, une découverte de soi dans les autres.

Mais seuls l'amour divin et l'unité divine peuvent posséder dans la lumière ce que leurs formes humaines cherchent dans l'obscurité. Car l'unité vraie n'est pas simplement une association, une agglomération, comme celle des cellules physiques jointes dans une vie d'intérêts communs; ce n'est même pas une compréhension, une sympathie, une solidarité émotives, ni une profonde intimité. Nous ne sommes réellement unis à ceux qui sont séparés de nous par les divisions de la Nature que lorsque nous annulons la division et nous retrouvons nous-mêmes dans ce qui nous semblait autre que nous-mêmes. L'association crée une unité physique et vitale; son sacrifice se fonde sur une assistance et des concessions mutuelles. La parenté, la sympathie, la solidarité, créent une unité mentale, morale et émotive; leur sacrifice repose sur une satisfaction et une aide mutuelles. Mais l'unité véritable est spirituelle; son sacrifice est un don de soi et de chacun, une fusion de notre propre substance avec celle des autres. La loi du sacrifice dans la Nature s'achemine vers ce sommet du don de soi complet et sans réserve, elle éveille la conscience d'un moi commun unique en celui qui donne et en celui qui fait l'objet du sacrifice. Cet apogée du sacrifice est le sommet de l'amour et du dévouement humains quand ils essayent de devenir divins; car là aussi, le plus haut pic

de l'amour se dresse dans le ciel d'un complet don de soi mutuel ; son sommet est la fusion béatifique de deux âmes en une seule.

Cette idée profonde d'une loi vaste comme le monde est au cœur même de l'enseignement des œuvres donné par la Gîtâ : une union spirituelle avec le Très-Haut par le sacrifice, un don de soi sans réserve à l'Éternel, est au cœur de son enseignement. Selon la conception populaire, le sacrifice est un acte de pénible immolation de soi, d'austère mortification, de difficile effacement de soi ; ce genre de sacrifice peut même aller jusqu'à la mutilation et à la torture volontairement imposées. Ces moyens peuvent être temporairement nécessaires dans le dur effort de l'homme pour dépasser son moi naturel ; si sa nature se montre violemment et obstinément égoïste, il doit parfois y répondre par une forte répression intérieure et opposer la violence à la violence. Mais la Gîtâ décourage les excès de violence envers soi, car le moi est en vérité la Divinité intérieure en évolution, il est Krishna, le Divin ; il ne doit pas être tourmenté ni torturé comme le font les Titans de ce monde, mais grandi, encouragé, aimé, ouvert lumineusement à une lumière divine, à une force, une joie, une ampleur divines. Ce n'est pas notre moi mais la troupe des ennemis intérieurs de l'esprit qu'il faut décourager, expulser, immoler sur l'autel de la croissance spirituelle ; en vérité, on doit les extirper impitoyablement, ceux-là dont le nom est désir, colère, inégalité d'âme, convoitise, attachement aux plaisirs extérieurs et à la douleur, cette cohorte de démons usurpateurs qui sont la cause des errements de l'âme et de ses souffrances. Il ne faut pas les considérer comme une partie de nous-mêmes, mais comme des intrus qui pervertissent la nature réelle et plus divine de notre moi ; ce sont eux qui doivent être sacrifiés, au sens strict du terme, si forte soit la douleur que leur rejet puisse jeter en retour sur la conscience du chercheur.

Mais l'essence vraie du sacrifice n'est pas l'immolation, c'est le don de soi ; son objet n'est pas l'effacement, mais l'accomplissement de soi ; sa méthode n'est pas la mortification, mais une vie plus grande ; ce n'est pas une mutilation volontaire,

mais une transformation de nos éléments humains naturels en éléments divins ; ce n'est pas une torture de soi, mais le passage d'une satisfaction moindre à un plus grand Ânanda. Une seule chose est pénible au commencement pour la partie encore fruste et trouble de la nature superficielle, c'est l'indispensable discipline exigée, l'abnégation nécessaire pour opérer la fusion de l'ego incomplet ; mais on peut y trouver une rapide et immense compensation dans la découverte d'une réelle plénitude, plus grande ou même suprême, en les autres et en toute chose, dans l'unité cosmique, dans la liberté du Moi et de l'Esprit transcendants, dans l'extase du contact divin. Notre sacrifice n'est pas un don sans retour et sans acceptation féconde par l'autre ; c'est un échange entre l'âme incarnée, la Nature consciente en nous et l'Esprit éternel. Car bien que nous ne demandions rien en échange, il y a cependant, profondément en nous, la connaissance qu'une réponse merveilleuse est inévitable. L'âme sait qu'elle ne se donne pas à Dieu en vain ; ne réclamant rien, elle reçoit pourtant les richesses infinies de la Puissance et de la Présence divines.

Enfin, il faut considérer à qui le sacrifice est fait et la manière dont il est fait. Le sacrifice peut être offert à autrui ou à des Pouvoirs divins ; il peut être offert au Tout cosmique ou il peut être offert au Suprême transcendant. L'acte d'adoration peut prendre n'importe quelle forme, depuis l'offrande d'une feuille ou d'une fleur, d'un gobelet d'eau, d'une poignée de riz, d'un morceau de pain, jusqu'à la consécration de tout ce que nous possédons et la soumission de tout ce que nous sommes. Quel que soit celui à qui l'on offre le sacrifice et quel que soit le don, c'est le Suprême, l'Éternel dans les choses, qui le reçoit et l'accepte, même si l'offrande est dédaignée ou rejetée par l'intermédiaire immédiat. Car le Suprême qui transcende l'univers, si voilé soit-il, est aussi en nous et dans le monde et dans les événements ; il est ici, Témoin omniscient et Récepteur de toutes nos œuvres et leur Maître secret. Obscurément ou consciemment, que nous le sachions ou non, visiblement ou d'une façon déguisée, toutes nos actions, tous nos efforts, et même nos fautes et nos chutes, nos souffrances,

nos luttes, sont gouvernés par l'Un en leur ultime résultat. Tout est tourné vers lui en ses formes innombrables, et à travers ces formes, offert à l'unique Omniprésence. Quelle que soit la forme sous laquelle nous l'approchons, quel que soit l'esprit dans lequel nous allons à lui, c'est sous cette forme et dans cet esprit qu'il reçoit le sacrifice.

Le fruit du sacrifice des œuvres varie aussi suivant l'œuvre, et suivant l'intention et l'esprit qui l'animent. Tous les sacrifices sont partiels, égoïstes, mélangés, temporels et incomplets; même ceux qui sont offerts aux Pouvoirs et aux Principes les plus hauts en portent la marque, et le résultat est lui aussi partiel, limité, temporel; leurs réactions sont mélangées et leurs effets n'atteignent qu'un but mineur ou intermédiaire. Le seul sacrifice entièrement acceptable est le don de soi final, suprême, total — un don fait face à face, avec dévotion et connaissance, librement et sans réserve, à l'Un qui est à la fois notre Moi immanent et le Tout qui embrasse tout et constitue tout, la Réalité suprême au-delà de cette manifestation ou de toutes les autres, et qui secrètement est tout cela ensemble, dissimulé partout, la Transcendance immanente. Car à l'âme qui se donne à lui intégralement, Dieu aussi se donne intégralement. Seul celui qui offre sa nature tout entière trouve le Moi. Seul celui qui peut tout donner jouit du divin Tout en toutes choses. Seul un suprême abandon de soi atteint le Suprême. Seule la sublimation de tout ce que nous sommes par le sacrifice nous rend capables d'incarner le Très-Haut et de vivre ici-bas dans la conscience immanente de l'Esprit transcendant.



Pour résumer, disons qu'il nous est demandé de changer notre vie tout entière en un sacrifice conscient. Chaque moment, chaque mouvement de notre être doit se transmuier en un continu et fervent don de soi à l'Éternel. Toutes nos actions — la plus petite, la plus ordinaire, la plus insignifiante, et la plus grande aussi, la plus noble et la plus exceptionnelle — doivent être accomplies

comme des actes consacrés. Notre nature individualisée doit vivre dans l'unique conscience d'un mouvement intérieur et extérieur dédié à Quelque Chose qui est au-delà de nous et plus grand que notre ego. Peu importe la nature du don ou à qui nous le faisons; il doit y avoir, dans l'acte, la conscience que nous l'offrons à l'Être divin, un en tous les êtres. Nos actions les plus ordinaires, les plus grossièrement matérielles, doivent revêtir ce caractère sublimé : quand nous mangeons, nous devons être conscients que nous donnons notre nourriture à cette Présence en nous; ce doit être une offrande sacrée dans un temple, et le sentiment que nous satisfaisons un simple besoin physique ou un plaisir doit nous quitter. Et s'il s'agit d'une grande œuvre, d'une haute discipline, d'une difficile et noble entreprise, qu'elle soit accomplie pour nous-mêmes, pour les autres ou pour l'espèce humaine, il ne sera plus possible de se limiter à l'idée d'espèce, de soi-même ou des autres. Ce que nous faisons doit être consciemment offert comme un sacrifice des œuvres, non pour l'espèce, les autres ou nous-même, mais à travers cela ou directement, pour l'Unique Divinité; l'Habitant divin dissimulé par ces symboles ne doit plus être caché mais à jamais présent pour notre âme, notre mental et nos sens. L'accomplissement de nos actions et leurs résultats doivent être remis entre les mains de l'Un avec le sentiment que cette Présence est l'Infini et le Très-Haut qui, seul, rend possibles notre labeur et notre aspiration. Car c'est en son être que tout se passe; c'est pour lui que la Nature nous prend tout notre labeur et toutes nos aspirations afin de les offrir sur son autel. Même quand la Nature elle-même est très manifestement l'ouvrier et que nous sommes seulement le témoin de ses opérations ou un simple support et un réceptacle, nous devons avoir le même souvenir constant, la même conscience persistante du Maître divin et de son travail. Les mouvements mêmes de notre respiration, les battements de notre cœur, peuvent et doivent devenir conscients qu'ils sont le rythme vivant du Sacrifice universel.

Il est clair qu'une conception de ce genre, quand elle est effectivement mise en pratique, doit entraîner trois résultats qui

sont d'une importance centrale pour notre idéal spirituel. Tout d'abord, il est évident que même si l'on commence cette discipline sans dévotion, elle conduit tout droit et inévitablement à la dévotion la plus haute possible, car elle doit naturellement s'approfondir en la plus complète adoration que l'on puisse imaginer et en le plus profond amour de Dieu. Avec cette discipline, viennent nécessairement une perception croissante du Divin en toutes choses, une communion toujours plus profonde avec le Divin dans toutes nos pensées, tous nos actes, toute notre volonté et, à chaque moment de notre vie, une consécration de plus en plus ardente de la totalité de notre être au Divin. Or, ce qui se trouve ainsi impliqué dans le yoga des œuvres constitue aussi l'essence même d'une *bhakti* intégrale et absolue. Le chercheur qui met cette discipline en pratique vivante, édifie en lui-même une image constante, active et effective de l'esprit même de la dévotion, et il est inévitable que cet esprit fasse naître une adoration suprêmement captivante du Très-Haut à qui est offert ce service. Un amour absorbant de la Présence divine dont il se sent toujours plus intimement proche, grandit dans le travailleur consacré. Et avec cet amour, ou contenu en lui, grandit aussi un amour universel pour tous les êtres, toutes les formes et toutes les créatures vivantes qui sont les demeures du Divin : non pas les brèves émotions accaparantes et agitées propres à la division, mais l'amour stable et non égoïste qui exprime la vibration profonde de l'unité. En toute chose, le chercheur commence à rencontrer l'unique Objet de son adoration et de son service. Ainsi, par ce chemin du sacrifice, la voie des Œuvres rejoint celle de la Dévotion ; il peut apporter une dévotion aussi complète, aussi absorbante, aussi intégrale que le désir du cœur peut le demander ou que la passion du mental peut l'imaginer.

Ensuite, la pratique de ce yoga exige un constant souvenir intérieur de la seule connaissance centrale libératrice, et quand ce souvenir s'extériorise activement et constamment dans les œuvres, il s'en trouve intensifié. En tout est le Moi unique, l'unique Divin est tout ; tous sont dans le Divin, tous sont le Divin, il n'est rien d'autre dans l'univers. Cette pensée ou cette foi remplissent tout

l'arrière-plan de la conscience du travailleur et finissent par devenir la substance même de sa conscience. Un souvenir, une méditation dynamique de ce genre doivent se changer, et se changent effectivement à la fin en une vision profonde et constante, une conscience vivante et totale de Cela dont nous nous souvenons si intensément ou sur quoi nous méditons sans cesse. Car ce souvenir nous oblige à nous référer, avec persistance et à chaque moment, à l'Origine de tout être, toute volonté, toute action, ce qui entraîne aussitôt un embrassement et un dépassement de toutes les formes et toutes les apparences particulières en Cela qui est leur cause et leur support. Cette voie conduit inévitablement à une vision profondément et intensément vivante (aussi concrète que peut l'être la vision physique) des œuvres de l'Esprit universel en toutes choses. Elle s'élève à un sommet où l'on vit, pense, veut et agit constamment en la présence du Supramental, du Transcendant. Tout ce que nous voyons et entendons, tout ce que nous touchons et sentons, tout ce dont nous sommes conscients, doit être connu et senti par nous comme Cela que nous adorons et servons ; tout doit être changé en une image du Divin, tout doit être perçu comme un habitacle de sa Divinité, tout doit être enveloppé de l'Omniprésence éternelle. Par cette communion avec la Présence, la Volonté et la Force divines, la voie des Œuvres se transforme à la fin, voire longtemps avant, en une voie de la Connaissance plus complète et plus intégrale que tout ce que la simple intelligence de la créature peut bâtir ou tout ce que la recherche de l'intellect peut découvrir.

Enfin, la pratique du yoga du sacrifice nous oblige à renoncer à tous les supports intérieurs de l'égoïsme, à les rejeter de notre mental, de notre volonté et de nos actes, et à éliminer de notre nature la semence de l'ego, sa présence, son influence. Tout doit être fait pour le Divin ; tout doit être dirigé vers le Divin. Rien ne doit être entrepris pour nous-mêmes en tant qu'existence séparée ; rien ne doit être fait pour les autres — voisins, amis, famille, pays, humanité ou autres créatures —, simplement parce qu'ils sont en contact avec notre vie personnelle, notre pensée, nos sentiments,

ou parce que l'ego a une préférence ou un intérêt à leur bien-être. Avec cette manière de faire et de voir, tous les actes et toute la vie deviennent une seule adoration dynamique du Divin et un service quotidien dans le temple sans limite de sa vaste existence cosmique. La vie devient de plus en plus le sacrifice de l'éternel dans l'individu, offert constamment à l'éternelle Transcendance. Le sacrifice est offert sur l'immense champ sacrificiel de l'Esprit cosmique éternel, et la Force qui offre le sacrifice est aussi la Force éternelle, la Mère omniprésente. Par conséquent, c'est une voie d'union et de communion par les actes et par l'esprit et la connaissance dans les actes, aussi complète et intégrale que peut l'espérer notre volonté d'atteindre le Divin ou que peut l'entreprendre l'énergie de notre âme.

Cette voie a tout le pouvoir d'une voie des Œuvres intégrale et absolue, mais la loi de sacrifice et du don de soi au Maître ou Moi divin veut qu'elle s'accompagne de tout le pouvoir de la voie de l'Amour, d'une part, et de l'autre, de tout le pouvoir de la voie de la Connaissance. À la fin, ces trois Pouvoirs divins travaillent de concert, fondus, unis, complétés et perfectionnés l'un par l'autre.



Le Divin, l'Éternel, est le Seigneur de notre sacrifice des œuvres, et l'union avec lui dans tout notre être, toute notre conscience et ses instruments d'expression, est l'unique objet du sacrifice; les étapes du sacrifice des œuvres doivent donc se mesurer, d'abord, par la croissance de quelque chose dans notre nature qui nous rapproche de la Nature divine, mais ensuite aussi, par une expérience du Divin, de sa présence, de sa manifestation, et par une union de plus en plus intime avec cette Présence. Mais le Divin est infini en son essence, et sa manifestation aussi est infinie en sa multiplicité. S'il en est ainsi, il est peu probable que la vraie perfection intégrale de notre être et de notre nature puisse venir d'un seul type de réalisation; elle doit combiner bien des facettes

de l'expérience divine. On ne peut pas parvenir à la perfection intégrale en poursuivant exclusivement une seule ligne d'identité jusqu'à ce qu'elle touche son absolu; il faut qu'elle harmonise de nombreux aspects de l'Infini. Une conscience intégrale possédant une expérience dynamique multiforme est essentielle à la complète transformation de notre nature.

Il est une perception fondamentale indispensable pour arriver à une connaissance intégrale ou à une expérience multiforme de l'Infini. C'est de réaliser le Divin tel qu'il est en son être et en sa vérité essentiels, inaltéré par les formes et les phénomènes. Sinon, nous risquons de rester pris au filet des apparences ou d'errer confusément dans une multitude chaotique d'aspects cosmiques ou particuliers; et même si nous parvenons à éviter cette confusion, ce sera au prix d'un esclavage à quelque formule mentale ou en nous enfermant dans une expérience personnelle limitée. Il est une seule vérité sûre et totalement réconciliatrice à la base de l'univers, c'est que la vie est la manifestation d'un Moi, d'un Esprit incréé; et la clef du secret caché de la vie est de trouver la vraie relation de cet Esprit et de ses propres existences créées. Il y a, derrière toute cette vie, le regard d'un Être éternel sur ses innombrables devenir; il y a, tout autour d'elle et partout en elle, l'enveloppement et la pénétration d'une manifestation dans le temps par l'Éternel non manifesté hors du temps. Mais cette connaissance est sans valeur pour le yoga si elle n'est qu'une notion intellectuelle et métaphysique, sans vie et sans effet; une réalisation purement mentale n'est pas suffisante pour le chercheur. Car ce que cherche le yoga, ce n'est pas la vérité de la pensée seule, ni la vérité du mental seul, mais la vérité dynamique d'une expérience spirituelle vivante et révélatrice. Il faut que s'éveillent en nous une proximité constante, immanente et enveloppante, une perception intense de la Présence vraie et infinie, et une communion, un sentiment d'intimité, un contact concret avec elle, partout et toujours. Cette Présence doit nous accompagner comme la Réalité vivante qui imprègne tout et en laquelle nous existons, agissons et nous mouvons, ainsi que toutes choses; nous

devons la sentir toujours et partout, concrète, visible, habitant tout; elle doit être évidente pour nous comme leur vrai Moi, tangible comme leur Essence impérissable, intimement touchée par nous comme leur Esprit le plus profond. Voir, sentir, percevoir, toucher de toutes les manières possibles, et pas seulement concevoir ce Moi, cet Esprit, ici, dans toutes les existences, et sentir avec la même intensité toutes les existences en ce Moi, cet Esprit, telle est l'expérience fondamentale qui doit englober toutes les autres connaissances.

Ce Moi des choses, infini et éternel, est une Réalité omniprésente, une unique existence partout; c'est une seule et même présence unificatrice qui n'est pas différente dans les différentes créatures; on peut la rencontrer, la voir ou la sentir en son intégralité dans chaque âme ou chaque forme de l'univers. Car son infinitude est spirituelle et essentielle; ce n'est pas seulement une étendue sans limite dans l'espace et une durée sans fin dans le temps. L'Infini peut être senti dans un atome infinitésimal ou dans une seconde du temps, d'une façon aussi convaincante que dans l'étendue des âges ou dans l'énormité prodigieuse des espaces interstellaires. La connaissance ou l'expérience de l'Infini peut commencer n'importe où et s'exprimer à travers n'importe quoi — car le Divin est en tout et tout est le Divin.

Cette expérience fondamentale commencera cependant d'une façon différente pour différentes natures, et il lui faudra du temps pour manifester toute la Vérité qu'elle cache sous cette multitude d'aspects. C'est peut-être, d'abord, en moi-même ou comme moi-même que je sens l'éternelle Présence; et plus tard seulement, je puis étendre à toutes les créatures la vision ou la perception de ce Moi plus grand qui est mien. Alors, je vois le monde en moi ou un avec moi. Je perçois l'univers comme une scène en mon être, le jeu de ses processus comme un mouvement de formes, d'âmes et de forces en mon esprit cosmique — partout, je me rencontre moi-même et nul autre. Mais ce n'est pas, bien entendu, avec l'erreur de l'*asura* ou du titan qui vit dans sa

propre ombre démesurément agrandie, qui prend son ego pour le Moi et l'Esprit et essaye d'imposer sa personnalité fragmentaire comme la seule existence souveraine à tout ce qui l'entoure. Car, ayant la connaissance, j'ai déjà saisi cette réalité que mon vrai Moi n'est pas l'ego; et toujours, ce Moi plus grand qui est mien, je le sens comme une Immensité impersonnelle, ou comme une Personne essentielle qui contient et pourtant dépasse toutes les personnalités, ou comme les deux à la fois; mais dans tous les cas — Impersonnalité ou Personne illimitée, ou les deux ensemble —, c'est un Infini qui transcende l'ego. Si je l'ai cherché et découvert tout d'abord dans celle de ses formes que j'appelle « moi » plutôt que dans les autres, c'est parce qu'il m'est plus facile de le trouver là à cause de la subjectivité de ma conscience, et de le connaître là immédiatement, de le réaliser là. Mais si l'ego instrumental borné ne commence pas à se fondre en ce Moi sitôt qu'il est vu, si le petit « je » extérieur construit par le mental refuse de disparaître dans ce plus grand « Je » spirituel, permanent et incréé, alors ma réalisation n'est pas authentique ou elle est radicalement imparfaite. Quelque part en moi, se dresse un obstacle égoïste; quelque partie de ma nature oppose à la vérité toute-absorbante de l'Esprit, le refus de celui qui pense à soi et qui veut préserver sa personne.

Mais il se peut aussi — et pour certains ce chemin est plus facile — que je voie la Divinité dans le monde d'abord, en dehors de moi; non en moi-même, mais dans les autres. C'est là que je la rencontre au début, comme un Infini qui habite tout et contient tout, qui n'est point lié par toutes les formes, les créatures et les forces qu'il porte à sa surface. Ou encore, je la vois et la sens comme un Moi, un Esprit pur et solitaire qui contient tous ces pouvoirs et toutes ces existences, et je perds le sens de l'ego dans cette silencieuse Omniprésence qui m'entoure. Puis c'est elle qui commence à imprégner et à posséder cet instrument qu'est mon être, c'est d'elle que semblent venir toutes les impulsions qui me poussent à l'action, toute la lumière de ma pensée et de ma parole, toutes les formations de ma conscience et tous ses rapports, ses

contacts avec les autres formes d'âme de cette Existence unique et vaste comme le monde. Déjà, je ne suis plus ce petit moi personnel, mais Cela qui a émané quelque chose de lui-même pour soutenir cette forme spéciale de ses œuvres dans l'univers.

Il est une autre réalisation fondamentale, la plus extrême de toutes, qui pourtant vient parfois comme la première ouverture décisive ou comme un tournant précoce du yoga. C'est l'éveil à un Inconnaissable transcendant ineffablement élevé au-dessus de moi et au-dessus du monde dans lequel je semble me mouvoir, à une condition ou une entité hors du temps et de l'espace qui s'impose immédiatement à une conscience essentielle en moi avec une sorte de conviction irrésistible comme la seule chose dont la réalité s'impose à elle avec une force absolue. Cette expérience s'accompagne en général d'une sensation, également irrésistible, que toutes les choses ici-bas sont comme un rêve, une ombre illusoire, ou qu'elles sont transitoires, dérivées, à demi réelles seulement. Il se peut que pendant un certain temps tout au moins, tout ce qui m'entoure m'apparaisse comme un mouvement d'ombres cinématographiques ou de formes sans épaisseur, et ma propre action comme l'expression fluide de quelque Source que je ne puis encore saisir et qui est peut-être insaisissable, au-dessus ou en dehors de moi. Rester dans cette conscience, continuer ce premier mouvement ou suivre jusqu'au bout cette première suggestion du caractère des choses, serait s'acheminer vers la dissolution du moi et du monde dans l'Inconnaissable : *moksha*, *nirvâna*. Mais ce n'est pas la seule issue ; au contraire, je puis attendre jusqu'à ce que, à travers le silence de cette libération sans contenu et hors du temps, je commence à entrer en rapport avec cette Source de moi-même et de mes actes que je n'avais point encore saisie ; alors le vide commence à se remplir, et de lui émerge ou en lui afflue l'innombrable Vérité du Divin et tous les aspects, toutes les manifestations et les multiples niveaux d'un Infini dynamique. Tout d'abord, cette expérience impose au mental, puis à tout l'être, une paix et un silence absolus, insondables, presque comme un abîme. Dominé et subjugué, immobilisé, libéré

de lui-même, le mental prend ce Silence pour le Suprême. Mais ensuite, le chercheur découvre que tout est là, dans ce silence, contenu ou fait de neuf pour lui, et qu'à travers ce silence, tout descend sur lui du haut d'une Existence plus vaste, transcendante et cachée. Car ce Transcendant, cet Absolu, n'est pas simplement la paix d'un vide sans signes; il a son propre contenu infini et des richesses dont les nôtres sont seulement des valeurs dégradées et diminuées. S'il n'y avait pas cette Source de toutes choses, il ne pourrait pas y avoir d'univers; tous les pouvoirs, toutes les œuvres et les activités ne seraient qu'illusion; toute création, toute manifestation serait impossible.

Telles sont les trois réalisations fondamentales — réalisation du Divin en moi, du Divin dans les autres et dans le monde, et du Divin Transcendant —, si fondamentales que pour le yogi de la voie de la Connaissance, elles semblent finales et suffisantes, et destinées à surpasser et à remplacer toutes les autres. Et pourtant, pour le chercheur intégral, même si elles lui sont accordées soudainement et facilement dès les premières étapes par une grâce miraculeuse, ou s'il les obtient avec difficulté après un long progrès et un effort soutenu, elles ne sont ni l'unique vérité ni le seul moyen complet en soi d'atteindre la vérité intégrale de l'Éternel; ce n'est qu'un commencement, un espace vide encore, et le large fondement d'une Connaissance divine plus vaste. Il existe d'autres réalisations qui sont impérieusement nécessaires et qui doivent être explorées jusqu'à l'extrême limite de leurs possibilités. À première vue, certaines d'entre elles semblent couvrir seulement certains Aspects du Divin qui ne sont que des instruments créateurs de l'activité de l'existence et ne sont pas inhérents à son essence même; néanmoins, lorsqu'on les suit jusqu'au bout et que l'on remonte à travers cette activité jusqu'à la Source impérissable, on s'aperçoit que ces aspects conduisent à une découverte du Divin sans laquelle notre Connaissance de la Vérité derrière les choses serait sèche et incomplète. Ce qui semble n'être qu'instrumental, est, en vérité, la clef d'un secret sans lequel ce qui est fondamental ne dévoilerait pas tout son

mystère. Tous les aspects révélateurs du Divin doivent être pris dans le vaste filet du yoga intégral.

*
**

Si de quitter le monde et ses activités, si une libération et une quiétude absolues étaient le seul but du chercheur, ces trois grandes réalisations fondamentales suffiraient à l'accomplissement de sa vie spirituelle ; concentré sur elles seules, il pourrait laisser de côté toutes les autres connaissances, mondaines ou divines, et, désencombré, s'en aller dans le Silence éternel. Mais il doit tenir compte du monde et de ses activités ; il doit apprendre la Vérité divine qui peut se cacher derrière, et réconcilier l'apparente contradiction de la Vérité divine et de la création manifestée, qui est le point de départ de la plupart des expériences spirituelles. Et ici, quelle que soit la voie d'approche qu'il choisisse, il se trouve en présence d'une Dualité constante, d'une séparation entre deux termes d'existence qui semblent opposés, et dont l'opposition est au cœur même de l'énigme de l'univers. Plus tard, il peut découvrir, et il découvre en fait, que ces contraires sont les deux pôles d'un Être unique, reliés par deux courants simultanés d'énergie négative et positive, et que leur interaction est la condition même de la manifestation de ce qui est contenu au sein de l'Être ; et leur réunion, le moyen désigné pour réconcilier les discordes de la vie et découvrir la vérité intégrale qu'il cherche.

Car, d'un côté, le sâdhak perçoit ce Moi partout, cette Substance spirituelle impérissable — Brahman, l'Éternel —, une seule et même Existence en soi, ici, dans le temps, derrière chaque apparence qu'il voit ou sent, et hors du temps, par-delà l'univers. Il a l'expérience puissante, irrésistible, d'un Moi qui n'est ni notre ego limité, ni notre mental, ni notre vie, ni notre corps ; qui est vaste comme le monde, mais n'appartient pas aux phénomènes extérieurs, et qui, cependant, pour sa perception spirituelle, est plus concret qu'aucune forme ou phénomène ; qui est universel, et dont l'existence, pourtant, ne dépend d'aucune chose dans

l'univers ni de l'entière totalité de l'univers : si tout disparaissait, cette extinction ne ferait aucune différence pour cet Éternel dont il a l'expérience intime constante. Il est sûr d'une Existence en soi inexprimable qui est l'essence de lui-même et de toute chose, il a l'intime perception d'une Conscience essentielle dont le mental pensant, la sensibilité vitale et les sens corporels ne sont que des formes partielles et diminuées, une Conscience qui porte en soi une Force illimitée et dont toutes les énergies sont le produit, mais qui, pourtant, ne peut s'expliquer ni se reconstituer par la somme, la puissance ou la nature de toutes ces énergies réunies : il sent, il vit dans une inaliénable Béatitude existant en soi qui n'est pas la joie, le bonheur ni le plaisir inférieurs et transitoires d'ici-bas. Une infinitude immuable et impérissable; une éternité hors du temps; une conscience de soi qui n'est pas cette conscience mentale réceptrice, réactive et tentaculaire, mais qui est derrière et au-dessus d'elle, et présente aussi au-dessous d'elle, même dans ce que nous appelons l'Inconscience; une unité en laquelle aucune « autre » existence n'est possible; tel est le quadruple caractère de cette expérience invariable. Et cependant, le chercheur perçoit aussi dans cette éternelle Existence en soi, un Esprit temporel conscient qui porte le flot des événements, un Espace spirituel qui s'étend en lui-même et contient toutes les choses et tous les êtres, une Substance spirituelle qui est la forme et le matériau même de tout ce qui semble non spirituel, temporaire et fini. Car il sent que tout ce qui est transitoire, temporel, spatial, limité, n'est cependant rien autre en sa substance, son énergie et son pouvoir, que l'Un, l'Éternel, l'Infini.

Et pourtant, en lui ou devant lui, il n'y a pas seulement cette éternelle Existence consciente d'elle-même, cette Conscience spirituelle, cette infinitude de Force illuminée, cette Béatitude illimitée et intemporelle. Il a également l'expérience constante d'un univers dans un espace et dans un temps mesurables — une sorte de fini sans limites —, dans lequel tout est éphémère, limité, fragmentaire, pluriel, ignorant; un univers soumis à la disharmonie et à la souffrance et qui cherche vaguement l'harmonie d'une unité

non réalisée et pourtant inhérente, un univers inconscient ou à demi conscient, et qui, même lorsqu'il est le plus conscient, reste lié à l'Ignorance et à l'Inconscience originelles. Le chercheur n'est pas toujours dans une transe de paix et de béatitude, et même s'il l'était, ce ne serait pas une solution, car il sait que tout cet univers demeurerait extérieur à lui, et existerait cependant, et presque éternellement, dans un Moi plus large qui n'est autre que le sien. Parfois, ces deux états de son esprit semblent exister alternativement pour lui suivant son état de conscience ; à d'autres moments, ils coexistent comme deux parties distinctes de son être qu'il faut réconcilier, deux moitiés de son existence, supérieure et inférieure, ou intérieure et extérieure. Il découvre bientôt que cette séparation dans sa conscience a un immense pouvoir libérateur, car, grâce à elle, il n'est plus lié à l'Ignorance, à l'Inconscience, et celles-ci ne lui apparaissent plus comme sa nature même ni comme celle des choses mais comme une illusion qui peut être surmontée, ou du moins comme une expérience de soi fautive et temporaire : *mâyâ*. Il est tentant de considérer cette Ignorance et cette Inconscience simplement comme une contradiction du Divin, comme le mystère d'un jeu incompréhensible, un masque, un travesti de l'Infini. Et parfois, irrésistiblement, c'est ainsi qu'il apparaît à l'expérience du chercheur : d'un côté la lumineuse vérité du Brahman ; de l'autre la sombre illusion de *Mâyâ*. Mais quelque chose en lui ne le laisse pas couper l'existence en deux pour toujours ; en y regardant de plus près, il découvre que dans ce demi-jour, ou cette obscurité, l'Éternel est aussi là : c'est le Brahman qui revêt ici-bas la face de *Mâyâ*.

C'est le commencement d'une expérience spirituelle qui va grandir et lui révéler de plus en plus que ce qui lui semblait être une obscure et incompréhensible *Mâyâ*, n'a jamais été rien d'autre que la Conscience-Puissance de l'Éternel hors du temps et sans limites, au-delà de l'univers mais répandue ici-bas, et portant le masque de contraires obscurs et lumineux pour accomplir le miracle d'une lente manifestation du Divin dans le Mental, la Vie et la Matière. Tout ce qui est hors du Temps fait pression pour entrer dans le jeu

du Temps; tout ce qui est dans le Temps évolue autour de l'Esprit hors du Temps. Si l'expérience séparative était libératrice, cette expérience unifiante est dynamique et réalisatrice. Le sâdhak sent désormais que non seulement il est une partie de l'Éternel dans la substance de son âme et qu'il est entièrement un avec Lui en son moi essentiel et son esprit, mais que dans sa nature active aussi il est un instrument de la Conscience-Puissance omnisciente et omnipotente de l'Éternel. Si relatif et limité que soit le jeu actuel de cet Éternel en lui, il peut s'ouvrir à lui et en recevoir une conscience et une puissance de plus en plus grandes; et à cette expansion on ne peut apparemment assigner aucune limite. Il semble même qu'un certain niveau spirituel et supramental de cette Conscience-Puissance se révèle au-dessus de lui et se penche pour entrer en contact avec lui; sur ce plan, entraves et limites n'existent pas, et ses pouvoirs aussi font pression sur le jeu dans le Temps, apportant la promesse d'une descente plus grande et d'une manifestation de l'Éternel moins déguisée, ou même libre de tout déguisement. La dualité Brahman-Mâyâ, naguère contradictoire, est désormais bi-une et se révèle au sâdhak comme le premier grand aspect dynamique du Moi de tous les moi, Maître de l'existence, Seigneur du sacrifice cosmique et de son propre sacrifice.

S'il suit une autre voie d'approche, une deuxième Dualité se présente à l'expérience du chercheur. D'un côté, il perçoit une Conscience-Témoin réceptrice qui observe et enregistre, et qui paraît ne pas agir, mais pour laquelle toutes ces activités en nous et hors de nous semblent être entreprises et perdurer; et de l'autre, il perçoit en même temps une Force créatrice ou une Énergie d'accomplissement qui constitue, dynamise et guide toutes les activités concevables, créant les myriades de formes, visibles et invisibles pour nous, et les utilisant comme un support stable dans le flux incessant de son action et de sa création. S'il entre exclusivement dans la conscience-témoin, le chercheur devient silencieux, indifférent, immobile; il voit que jusqu'à présent il avait réfléchi passivement les mouvements de la Nature et se

les était appropriés, et que c'est par cette réflexion qu'ils avaient acquis de l'âme-témoin en lui ce qui semblait être une valeur et une signification spirituelles. Mais ayant cessé de s'approprier ces mouvements et ne s'identifiant plus au reflet, il n'est plus conscient désormais que de son moi silencieux, éloigné de tout ce qui s'agite autour de lui; toute action est comme produite en dehors de lui et cesse aussitôt de lui paraître intimement réelle; ce n'est plus qu'une activité mécanique que l'on peut détacher de soi et interrompre. Si, par contre, le chercheur entre exclusivement dans la conscience dynamique, il a une perception de lui-même tout opposée: il se perçoit comme une masse d'activités, une formation et un résultat du jeu des forces; peut-être existe-t-il une conscience active au milieu d'elles, ou même un être dynamique, mais nulle part une âme libre. Ces deux états d'être différents et même opposés alternent en lui, ou s'affrontent simultanément: l'un, silencieux en l'être intérieur, observe, mais reste immuable et ne participe pas à l'action; l'autre, actif en quelque moi extérieur à la surface, poursuit ses mouvements habituels. Le chercheur commence à percevoir avec intensité, dans cette expérience séparatrice, la grande dualité Âme-Nature, Purusha-Prakriti.

Mais à mesure que la conscience s'approfondit, il perçoit que ce n'est qu'une première apparence, une façade, car il découvre que c'est par le soutien, l'approbation, le consentement silencieux de l'âme-témoin que cette Nature exécutrice peut travailler en lui et agir avec persistance sur son être: si l'âme retire son consentement, les mouvements de la Nature, qui agissent sur lui et en lui, se répètent de façon purement mécanique; véhéments au début, comme s'ils cherchaient encore à imposer leur emprise, ils deviennent ensuite de moins en moins dynamiques et réels. En se servant plus activement de ce pouvoir de consentement ou de refus, le chercheur s'aperçoit qu'il peut changer les mouvements de la Nature, d'une façon lente et incertaine au début, mais plus décisive par la suite. Finalement, dans cette âme-témoin ou derrière elle, se révèle à lui la présence de Celui qui sait, de la Volonté maîtresse dans la Nature, et toutes les activités de la

Nature apparaissent de plus en plus comme l'expression de ce que le Seigneur de son existence connaît et veut activement ou permet passivement. Dès lors, Prakriti elle-même semble n'être mécanique que dans l'apparence soigneusement réglée de ses œuvres; mais en fait, c'est une Force consciente, une âme est en elle, elle perçoit l'orientation de ses mouvements, elle a la révélation d'une Volonté et d'une Connaissance secrètes qui dirigent sa marche et ses formes. Les deux termes apparemment séparés de cette Dualité sont en vérité inséparables. Partout où est Prakriti, est aussi Purusha; partout où est Purusha, Prakriti est aussi. Même dans son inaction, Purusha contient toute la force et toutes les énergies de Prakriti, prêtes à être projetées; même dans l'impétuosité de son action, Prakriti porte en elle toute la conscience observatrice et ordonnatrice de Purusha, et c'est l'unique support de ses créations et ce qui leur donne un sens. Une fois de plus, le sâdhak découvre dans son expérience les deux pôles d'existence d'un Être Unique et ses deux lignes ou courants d'énergie positive et négative qui, par leur simultanéité, effectuent la manifestation de tout ce qui est au sein de l'Être. Ici aussi, il découvre que l'aspect séparateur est libérateur, car il le libère de son identification aux opérations inadéquates de la Nature dans le monde de l'Ignorance. L'aspect unitaire est dynamique et réalisateur, car il lui permet d'atteindre maîtrise et perfection; en rejetant ce qui, dans la Nature, est moins divin ou apparemment non divin, le sâdhak peut rebâtir en lui-même les formes et les mouvements de la Nature suivant un plus noble modèle et conformément à la loi et au rythme d'une existence supérieure. À un certain niveau spirituel et supramental, cette Dualité devient encore plus parfaitement bi-une — l'Âme maîtresse et la Force consciente qui est en elle — et ses possibilités n'admettent plus aucune barrière, elles franchissent toutes les limites. Ainsi, cette dualité Purusha-Prakriti, tout d'abord séparative et maintenant bi-une, se révèle dans toute sa vérité au sâdhak comme le second grand aspect instrumental et réalisateur de l'Âme de toutes les âmes, du Maître de l'existence et Seigneur du Sacrifice.

S'il suit une troisième voie d'approche, le chercheur se trouve en présence d'une autre Dualité correspondante mais différente d'aspect, en laquelle le caractère bi-un est plus immédiatement apparent : c'est la dualité dynamique Īshvara-Shakti. D'un côté, il perçoit un Divin tel qu'il est en son être, infini et existant en soi, contenant toutes choses dans une potentialité d'existence ineffable, un Moi de tous les moi, une Âme de toutes les âmes, une Substance spirituelle de toutes les substances, une Existence impersonnelle et inexprimable ; mais il le perçoit en même temps comme une Personne illimitée, représentée ici-bas par d'innombrables personnalités, un Maître de la Connaissance, un Maître des Forces, un Seigneur d'amour et de béatitude et de beauté, une Origine unique des mondes, un Créateur de soi qui se manifeste lui-même, un Esprit cosmique, un Mental universel et une Vie universelle, une consciente et vivante Réalité qui soutient cette apparence que nous percevons comme une Matière inconsciente et inanimée. Et de l'autre, il perçoit le même Divin en tant que conscience et puissance réalisatrices émanant une Force consciente qui contient tout et porte tout en elle-même et qui est chargée de manifester le Divin dans le temps et dans l'espace universels. Il est évident, pour lui, qu'il se trouve devant un seul et même Être suprême et infini qui se présente à nous sous deux aspects différents, avers et revers de lui-même. Tout se prépare ou préexiste dans le Divin en tant qu'Être, tout naît de lui et est soutenu par sa Volonté et sa Présence ; et d'autre part, tout est émané, mis en mouvement par le Divin en tant que Puissance, tout devient, agit et grandit par cette Puissance et en elle selon les desseins individuel ou cosmique du Divin. Cette Dualité est également nécessaire pour la manifestation, car elle crée et rend possible ce double courant d'énergie qui paraît toujours indispensable aux œuvres dans le monde : deux pôles du même Être, mais cette fois plus proches l'un de l'autre, chacun portant toujours très évidemment les pouvoirs de l'autre dans son essence ou dans sa nature dynamique. En même temps, du fait que les deux grands éléments du divin Mystère — le Personnel et l'Impersonnel — fusionnent, le chercheur de la Vérité intégrale sent que c'est cette expérience de

la dualité Īshvara-Shakti qui le rapproche le plus du secret intime et ultime de la Transcendance divine et de la Manifestation.

Car l'Īshvarī-Shakti, la divine Conscience-Force ou Mère universelle, devient la médiatrice entre l'Un éternel et la Multitude manifestée. D'un côté, par le jeu des énergies qu'elle puise dans l'Un, elle manifeste l'innombrable Divin dans l'univers, involuant et faisant évoluer les apparences sans fin à partir de sa substance révélatrice; et de l'autre, par le courant ascendant des mêmes énergies, elle reconduit cette multitude à Cela d'où elle était née, de sorte que l'âme dans sa manifestation évolutive puisse retourner toujours plus à la Divinité, ou assumer ici-bas son caractère divin. Bien qu'elle ait conçu un mécanisme cosmique, l'Īshvarī-Shakti ne ressemble pas à l'Exécutrice inconsciente et mécanique que nous trouvons dans la première physionomie de Prakriti, la Nature-Force; elle ne donne pas non plus ce sentiment d'une Irréalité créatrice d'illusions ou de semi-illusions qui marque notre premier aperçu de Mâyâ. Pour l'âme qui en fait l'expérience, il est tout de suite évident qu'elle est en présence d'une Puissance consciente, une en substance et en nature avec le Suprême qui est son origine. Même si elle semble nous avoir plongés dans l'Ignorance et l'Inconscience suivant un plan que nous ne pouvons pas encore interpréter, même si ses forces se présentent sous l'apparence ambiguë des forces de l'univers, cependant, nous voyons bientôt qu'elle travaille au développement de la Conscience divine en nous et qu'elle reste au-dessus, nous attirant vers son entité supérieure et nous révélant de plus en plus l'essence même de la Connaissance, de la Volonté et de l'Ānanda divins. Au milieu même des mouvements de l'Ignorance, l'âme du chercheur perçoit sa direction consciente qui soutient ses pas et le conduit — lentement ou rapidement, tout droit ou par maints détours — de l'obscurité à la lumière d'une conscience plus grande, de la mort à l'immortalité, du mal et de la souffrance à un bien supérieur et à une félicité plus haute dont le mental humain ne peut encore se faire qu'une vague image. Ainsi, la puissance de Mâyâ est à la fois libératrice et dynamique, créatrice, réalisatrice; créatrice

non seulement des choses telles qu'elles sont, mais des choses telles qu'elles seront, car en éliminant les mouvements tortueux et emmêlés de notre conscience inférieure faite d'Ignorance, elle reconstruit et recrée notre âme et notre nature en la substance et en les forces d'une Nature divine plus haute.

Cette Dualité elle aussi contient la possibilité d'une expérience séparatrice. À l'un des pôles, le chercheur peut n'être conscient que du Maître de l'Existence qui répand sur lui ses énergies de connaissance, de pouvoir et de béatitude afin de le libérer et le diviniser, tandis que la Shakti lui apparaît seulement comme une Force impersonnelle qui exprime ces énergies, ou comme un attribut de l'Īshvara. À l'autre pôle, il peut rencontrer la Mère universelle, créatrice de l'univers, qui émane de sa substance spirituelle les Dieux et les mondes, toute chose et toute existence. Ou même s'il voit les deux aspects, c'est peut-être encore avec une vision inégale et séparatrice, subordonnant l'un à l'autre et ne considérant la Shakti que comme un moyen de s'approcher de l'Īshvara. Il en résulte une tendance unilatérale ou un manque d'équilibre, un pouvoir de réalisation qui n'est pas solidement fondé, ou la lumière d'une révélation qui n'est pas parfaitement dynamique. C'est seulement quand une complète union des deux faces de la Dualité est effectuée et gouverne sa conscience, que le chercheur commence à s'ouvrir à un pouvoir plus plein qui le dégagera tout à fait du conflit obscur des idées et des forces ici-bas, le faisant entrer dans une Vérité plus haute et rendant possible la descente de cette Vérité pour qu'elle illumine ce monde d'Ignorance, le délivre et agisse souverainement sur lui. Il a mis la main sur le secret intégral mais n'en saisira la totalité que quand il dépassera les deux termes du niveau terrestre où la Connaissance est inextricablement mêlée à une Ignorance originelle, et traversera la frontière où le mental spirituel disparaît en la Gnose supramentale. C'est par ce troisième aspect duel de l'Un, le plus dynamique de tous, que le chercheur commence à pénétrer, de la façon la plus complète et intégrale, l'ultime secret de l'être du Seigneur du Sacrifice.

C'est en effet derrière le mystère de la présence d'une personnalité dans un univers apparemment impersonnel — de même que c'est derrière le mystère de la conscience se manifestant à partir de l'Inconscience, ou de la vie à partir de l'inanimé, ou de l'âme à partir de la matière brute — que se cache la solution de l'énigme de l'existence. Ici aussi nous trouvons une autre Dualité dynamique, plus générale qu'il ne semble à première vue et profondément nécessaire au jeu du Pouvoir qui lentement se révèle. Se tenant à l'un des pôles de la Dualité, le chercheur peut, dans son expérience spirituelle, suivre le Mental et voir ainsi partout une Impersonnalité fondamentale. L'âme évoluant dans le monde matériel part d'une vaste Inconscience impersonnelle en laquelle, cependant, notre vision intérieure perçoit la présence voilée d'un Esprit infini; elle continue avec l'émergence d'une conscience et d'une personnalité précaires qui, même à leur sommet, ont l'air d'un épisode — mais un épisode qui se répéterait en séries constantes; puis à travers l'expérience de la vie, elle s'élève au-dessus du mental et entre dans une Supraconscience infinie, impersonnelle et absolue, en laquelle la personnalité, la conscience mentale et la conscience vitale semblent toutes disparaître dans une annihilation libératrice, Nirvâna. À un moindre degré, le chercheur perçoit encore cette impersonnalité fondamentale comme une immense force libératrice partout présente. Cette impersonnalité l'aide à dégager sa connaissance de l'étroitesse du mental personnel, sa volonté des griffes du désir personnel, son cœur de l'esclavage des petites émotions changeantes, sa vie de son étroite ornière personnelle, son âme de l'ego, et elle leur permet d'embrasser le calme, l'égalité d'âme, le vaste, l'universel, l'infinitude. Un yoga des œuvres semblerait exiger la Personnalité comme point d'appui principal, presque comme source, mais ici aussi le chercheur s'aperçoit que l'impersonnel est la force libératrice la plus directe; c'est par une vaste impersonnalité sans ego que l'on peut devenir un travailleur libre et un créateur divin. Il n'est pas surprenant que la puissance écrasante de l'expérience du pôle impersonnel de la Dualité ait incité les sages à déclarer qu'elle était le seul chemin et qu'une Supraconscience impersonnelle était la seule vérité de l'Éternel.

Et cependant, pour le chercheur qui se tient au pôle opposé de la Dualité, une autre ligne d'expérience apparaît, justifiant l'intuition profondément ancrée dans notre cœur, comme au cœur de la force de vie, à savoir que la personnalité, comme la conscience, comme la vie et comme l'âme, n'est pas une étrangère éphémère dans une Éternité impersonnelle, mais qu'en elle se cache le sens même de l'existence. Cette belle fleur de l'Énergie cosmique porte en elle la prescience du but et un aperçu de la raison d'être du labeur universel. À mesure que la vision occulte se développe en lui, le chercheur perçoit des mondes au-delà où la conscience et la personnalité tiennent une place immense et assument une valeur primordiale; pour cette vision occulte, même ici-bas dans le monde matériel, l'inconscience de la Matière s'emplit d'une conscience secrète qui pénètre tout; soi-disant inanimée, elle abrite une vie vibrante, ses opérations suivent les plans d'une Intelligence immanente — Dieu et l'âme sont partout. Au-dessus de tout ces mondes se tient un Être infini conscient qui s'y exprime diversement; l'impersonnalité n'est qu'un premier moyen dont il se sert pour s'exprimer. C'est un champ de forces et de principes, une base égale pour la manifestation; mais ces forces s'expriment par des êtres, ont des esprits conscients pour guides et sont l'émanation d'un Être Conscient unique qui est leur source. Cette personnalité diverse et innombrable exprimant l'Un donne tout son sens à la manifestation, elle en est le but central; et si la personnalité nous semble encore étroite, fragmentaire, restrictive, c'est seulement parce qu'elle ne s'est pas ouverte à sa Source, ou qu'elle ne s'est pas épanouie en sa propre vérité et sa plénitude divines, en s'emplissant complètement de l'universel et de l'infini. Alors la création cosmique n'est plus une illusion, un mécanisme fortuit, un jeu qui aurait pu ne pas être, un flux sans conséquence; c'est un dynamisme au cœur de l'Éternel conscient et vivant.

Ces points de vue radicalement opposés issus des deux pôles d'une seule et même Existence ne posent aucune difficulté fondamentale au chercheur du yoga intégral; car toute son expérience

lui a démontré leur nécessité, et celle de leurs courants d'Énergie négative et positive pour la manifestation de ce qui existe au sein de l'Existence unique. Pour lui, la Personnalité et l'Impersonnalité ont été les deux ailes de son ascension spirituelle, et il prévoit d'atteindre une hauteur où leur salutaire interaction aboutira à une fusion de leurs puissances qui dévoilera la Réalité intégrale et mettra en mouvement la force originelle du Divin. Non seulement dans les grands Aspects fondamentaux, mais dans tout le développement de sa sâdhanâ, il a senti leur double vérité et leur action mutuelle et complémentaire. Une Présence impersonnelle a dominé d'en haut sa nature, ou l'a pénétrée et possédée tout entière ; une Lumière est descendue en lui et elle a imprégné son mental, son pouvoir vital et les cellules mêmes de son corps illuminés par cette connaissance, le révélant à lui-même jusque dans ses mouvements les plus déguisés et les plus insoupçonnés, démasquant, purifiant, détruisant ou changeant en lumière tout ce qui appartenait à l'Ignorance. Une Force s'est déversée en lui telle un courant ou une mer, travaillant dans son être et dans toutes les parties de sa nature, dissolvant, reconstruisant, refaçonant, transfigurant tout et partout. Une Béatitude l'a envahi et lui a montré qu'elle pouvait rendre impossibles la souffrance et le chagrin, et transmuier la douleur elle-même en un plaisir divin. Un Amour sans limites l'a uni à toutes les créatures ou lui a révélé un monde d'intimité inséparable, un monde de douceur et de beauté inexprimables, et il a commencé d'imposer sa loi de perfection et son extase au milieu même des discordes de la vie terrestre. Une Vérité et une Perfection spirituelles ont convaincu d'imperfection ou de mensonge le bien et le mal de ce monde et ont révélé un Bien suprême qui donnait la clef d'une harmonie cachée et sublimait l'action, les sentiments et la connaissance. Mais derrière toutes ces choses et en elles, il a senti une Divinité qui est toutes ces choses, qui apporte la Lumière et guide et connaît tout, Maître de la Force et Donneur de Béatitude, l'Ami, l'Aide, le Père, la Mère, le Compagnon dans le jeu cosmique, le Maître absolu de son être, l'Amant et l'Aimé de son âme. Toutes les relations que connaît la personnalité humaine se retrouvent dans le contact de l'âme avec

le Divin, mais elles s'élèvent à des niveaux surhumains et obligent le sâdhak à changer sa nature en une nature divine.

C'est une connaissance intégrale que nous recherchons, une force intégrale, l'union la plus vaste possible avec le Tout et l'Infini derrière l'existence. Pour le sâdhak du yoga intégral, aucune expérience exclusive, aucun Aspect divin particulier — même s'il est irréfutable pour le mental humain, même s'il suffit à sa capacité, même s'il est accepté sans difficulté comme la seule et ultime réalité — ne peut faire figure d'exclusive vérité de l'Éternel. Pour lui c'est en suivant, jusqu'au bout et totalement, l'expérience de la Multiplicité divine qu'il embrasse le plus profondément et sonde le plus largement l'expérience de l'Unité divine poussée à son extrême limite. Tout ce qui est vrai derrière le polythéisme, aussi bien que derrière le monothéisme, fait partie du domaine de sa recherche ; mais il va au-delà du sens superficiel que leur donne la pensée humaine et se saisit de leur vérité mystique dans le Divin. Il voit vers quoi tendent les sectes et les philosophies discordantes et accepte chaque facette de la Réalité à la place qui lui revient, mais il rejette leur étroitesse et leurs erreurs et continue son chemin jusqu'à ce qu'il ait découvert la Vérité unique qui les relie toutes. Les reproches d'anthropomorphisme et d'anthropolâtrie ne sauraient l'arrêter, car il voit que ce sont des préjugés de l'intelligence raisonneuse, ignorante et arrogante, et du mental abstrait qui tourne sur lui-même dans son cercle étriqué. Les relations humaines sous leur forme présente sont marquées par la petitesse, la perversité et l'ignorance ; et pourtant, elles sont l'ombre déformée de quelque chose qui existe dans le Divin, et en les tournant vers le Divin, le sâdhak découvre cela dont elles sont l'ombre et le fait descendre afin de le manifester dans la vie. C'est à travers l'humain, dépassé et ouvert à une suprême plénitude, que le Divin doit se manifester ici-bas, puisque la manifestation divine s'opère inévitablement dans et par le processus de l'évolution spirituelle ; par conséquent, le chercheur ne refusera pas de voir la Divinité ou ne la méprisera pas parce qu'elle est logée dans un corps humain, *mânushîm tanum âshritam*. Par-delà la conception humaine limitée de Dieu,

il passera à l'éternel Un divin, mais il saura aussi le reconnaître dans le visage des Dieux, ses personnalités cosmiques qui soutiennent le jeu mondial; il le découvrira derrière le masque des Vibhûtis — les forces mondiales incarnées ou Conducteurs des hommes —, il le vénérera et lui obéira dans le Guru, l'adorera dans l'Avatâr. Et ce sera pour lui une extrême bonne fortune s'il peut rencontrer quelqu'un qui a réalisé, ou est en train de devenir Cela qu'il cherche, et s'il peut à son tour le réaliser en s'ouvrant lui-même pour devenir le réceptacle de sa manifestation. C'est le signe le plus tangible de l'accomplissement qui grandit, la promesse du grand mystère de la Descente progressive dans la Matière, car tel est le sens secret de la création matérielle et la justification de l'existence terrestre.

Ainsi, le Seigneur du sacrifice se révèle au chercheur à mesure que progresse le sacrifice. Cette révélation peut commencer en n'importe quel point; le Maître de l'Œuvre peut se mettre à l'œuvre en lui sous n'importe quel aspect, et faire de plus en plus pression sur lui et sur elle pour révéler sa présence. Avec le temps, tous les Aspects divins se dévoilent, se séparent, se combinent, se fondent, s'unissent. Et finalement, à travers tout cela resplendit la suprême Réalité intégrale, inconnaissable pour le Mental parce qu'il appartient au monde de l'Ignorance, mais connaissable parce qu'elle se perçoit elle-même dans la lumière d'une conscience spirituelle et d'une connaissance supramentale.

*
**

Cette révélation d'une Vérité suprême ou d'un Être suprême, d'une Conscience, d'un Pouvoir, d'une Béatitude et d'un Amour suprêmes, impersonnels et personnels à la fois, qui embrassent ainsi les deux côtés de notre être — car en nous aussi s'effectue la mystérieuse rencontre d'une Personne et d'une masse impersonnelle de principes et de forces —, est à la fois le but premier et la condition de l'accomplissement final du sacrifice. Cet accomplissement prend la forme d'une union de notre existence avec

Cela qui s'est manifesté à notre vision et à notre expérience, et cette union a un triple caractère. Il y a une union en l'essence spirituelle, par identité; il y a une union par l'établissement de notre âme en cette Conscience ou cet Être suprême; il y a une union dynamique par similitude ou par unité de nature entre Cela et notre être instrumental ici-bas. La première amène la libération de l'Ignorance et l'identification avec le Réel et Éternel, *moksha, sâyujya*; c'est le but caractéristique du yoga de la Connaissance. Avec la seconde, l'âme demeure avec le Divin ou en Lui, *sâmîpya, sâlokyâ*; c'est l'intense espérance de tout yoga de l'amour et de la béatitude. La troisième, l'identité de nature, la similitude avec le Divin, *sâdharmya* — être parfait comme Cela est parfait — est le haut dessein de tout yoga du pouvoir et de la perfection ou de tout yoga des œuvres et du service divin. Une combinaison parfaite des trois, fondée ici-bas sur l'innombrable Unité de la manifestation du Divin, tel est le résultat complet du yoga intégral, l'aboutissement de sa triple voie et le fruit de son triple sacrifice.

Nous pouvons obtenir l'union par identité, une libération et une transformation de la substance de notre être en cette substance suprême de l'Esprit, de notre conscience en cette Conscience divine, de notre état d'âme en l'extase de la béatitude spirituelle ou en la calme, éternelle félicité d'existence. Nous pouvons parvenir à nous établir lumineusement dans le Divin, à l'abri de toute chute et de tout exil dans la conscience inférieure obscure et ignorante, et l'âme peut se déployer librement et fermement dans son propre monde naturel de lumière, de joie, de liberté et d'unité. Mais puisque ce n'est pas simplement en quelque autre existence de l'au-delà que toutes ces réalisations doivent être atteintes, mais ici-bas aussi qu'il faut les poursuivre et les découvrir, ceci n'est possible que par une descente: en faisant descendre sur terre la Vérité divine et en y établissant le monde naturel de l'âme et sa lumière, sa joie, sa liberté, son unité. L'union de notre être instrumental autant que de notre âme et de notre esprit doit transformer notre nature imparfaite à la ressemblance et à l'image même de la Nature divine; notre nature doit se défaire des mouvements

aveugles, corrompus, mutilés, discordants de l'Ignorance, et se revêtir de lumière, de paix, de béatitude, d'harmonie, d'universalité, de maîtrise, de pureté et de perfection, d'une façon naturelle et constante; elle doit se convertir en un réceptacle de la Connaissance divine, en un instrument de la Volonté-Puissance et de la Force d'Être divines, en un canal de la Joie, de la Beauté et de l'Amour divins. Telle est la transformation qui doit être effectuée, une transformation intégrale de tout ce que nous sommes maintenant, ou semblons être, par la jonction — *yoga* — de l'être fini dans le temps et de l'Éternel et Infini.

Ce difficile accomplissement n'est possible que s'il se produit une conversion immense, un renversement total de notre conscience, une transfiguration entière et supranormale de notre nature. Il faut effectuer une ascension de tout l'être : une ascension de l'esprit enchaîné ici et entravé par ses instruments et son milieu, vers le pur Esprit libre au-dessus; une ascension de l'âme vers une Sur-âme béatifique; une ascension du mental vers un Supramental lumineux; une ascension de la vie vers une Sur-vie; une ascension de notre organisme physique lui-même qui doit s'unir à son origine dans une substance spirituelle pure et plastique. Et ceci ne peut se faire d'un seul envol rapide; c'est une escalade de pic en pic, telle la montée du sacrifice décrite dans le Véda, et à chaque sommet on regarde plus haut vers tout ce qui reste encore à accomplir¹. En même temps, il faut qu'il y ait une descente pour consolider en bas ce que nous avons gagné en haut; de chaque sommet conquis, nous devons nous retourner pour faire descendre le pouvoir et l'illumination nouvelle dans le mouvement mortel inférieur; la découverte de la Lumière radieuse à jamais sur les hauteurs doit correspondre à la délivrance de la même Lumière cachée ici en chaque élément, jusque dans les cavernes les plus profondes de la Nature subconsciente. Ce pèlerinage vers les hauteurs et cette

1. « Ô Toi aux cent pouvoirs, les prêtres du Mot T'escaladent comme une échelle. Tandis que l'on monte de cime en cime, apparaît tout ce qui reste à accomplir. » (*Rig-véda*, I. 10. 1, 2.)

descente pour le travail de transformation sont inévitablement une bataille, une longue guerre contre nous-mêmes et contre les forces adverses autour de nous, et tant qu'elle dure, elle peut bien paraître interminable. Car toute notre vieille nature obscure et ignorante combattra inlassablement et obstinément l'Influence formatrice et sera soutenue dans sa mauvaise volonté traînarde ou dans sa résistance acharnée par la plupart des forces établies de la Nature universelle; les Puissances, les Principautés et les êtres qui gouvernent l'Ignorance ne céderont pas aisément leur empire.

Au commencement, il peut y avoir une période prolongée, souvent fastidieuse et pénible, de préparation et de purification de tout notre être jusqu'à ce qu'il soit prêt et apte à s'ouvrir à une Vérité et à une Lumière plus grandes ou à l'Influence et à la Présence divines. Et même quand, au centre de notre être, nous sommes adaptés, préparés, déjà ouverts, il faut encore beaucoup de temps pour que tous les mouvements du mental, du vital et du corps, et toutes les parties de notre personnalité, tous ces membres multiples et discordants, consentent, ou, quand ils ont consenti, soient capables de supporter le processus difficile et exigeant de la transformation. Et même si tout en nous consent, plus dure que tout le reste est la bataille que nous devons livrer contre les forces universelles attachées à cette présente création instable quand nous essayons de procéder à la conversion supramentale finale et au renversement de conscience par lequel la Vérité divine pourra s'établir en nous dans toute sa plénitude, et non simplement une Ignorance illuminée, ce que les forces universelles permettraient plus aisément.

Pour cette raison, la soumission et l'abandon à Cela qui est au-delà de nous est indispensable, car c'est ainsi que son Pouvoir peut agir pleinement et librement. À mesure que le don de soi progresse, le travail du sacrifice devient plus facile et plus puissant, et les forces d'opposition perdent beaucoup de leur intensité, de leur impulsion et de leur substance. Deux changements intérieurs

aident plus que tout autre à convertir en une chose possible, et même sûre, ce qui maintenant semble difficile ou impraticable. D'abord, l'émergence de l'âme secrète et profonde au-dedans, qui était voilée par l'activité fiévreuse du mental, par la turbulence des impulsions vitales et l'obscurité de la conscience physique, ces trois pouvoirs qui par leur combinaison confuse, forment ce que nous appelons maintenant notre moi. Ensuite, et comme un résultat de ce premier changement, une croissance moins entravée de la Présence divine au centre avec sa Lumière libératrice et sa Force réalisatrice, et un rayonnement de cette Présence dans toutes les zones conscientes et subconscientes de notre nature. Tels sont les deux signes, l'un qui montre que notre conversion et notre consécration à la grande Quête sont complètes; l'autre, que notre sacrifice a été définitivement accepté par le Divin.

L'ascension du Sacrifice - 1

Les œuvres de la Connaissance – l'être psychique

Tels sont donc les fondements de la connaissance intégrale du Suprême et Infini auquel nous offrons notre sacrifice, et telle est la nature du sacrifice sous sa triple forme : un sacrifice des œuvres, un sacrifice d'amour et d'adoration, un sacrifice de la connaissance. Car même quand nous parlons du sacrifice des œuvres en soi, nous n'entendons pas seulement l'offrande de nos actes extérieurs, mais de tout ce qui est actif et dynamique en nous ; nos mouvements intérieurs autant que nos actes extérieurs doivent être consacrés sur l'unique autel. Tout travail transformé en sacrifice est essentiellement un labeur de discipline et de perfectionnement de soi par lequel on peut espérer devenir conscient et lumineux d'une Lumière d'en haut qui se déverse dans tous les mouvements de notre mental, de notre cœur, de notre volonté, de nos sens, de notre vie et de notre corps. La lumière grandissante de la conscience divine nous rendra proches en notre âme du Maître du sacrifice cosmique et un avec Lui par identité en notre être profond et dans notre substance spirituelle — tel est le suprême but de l'existence proposé par l'ancien Védânta. Mais elle tendra aussi à nous rendre un dans notre devenir, par une ressemblance avec le Divin dans notre nature : tel est le sens mystique du symbole du sacrifice dans le langage secret des voyants védiques.

Mais si tel doit être le caractère de l'évolution rapide envisagée par le yoga intégral, qui nous fait passer de l'être mental à l'être spirituel, une question se pose, qui soulève un certain nombre de problèmes; mais elle est d'une grande importance dynamique : quelle sera notre attitude devant la vie et l'action telles que nous les connaissons, et devant les activités propres à notre nature humaine encore inchangée? Nous avons admis que l'objet principal du yoga était une ascension vers une conscience supérieure dont les pouvoirs doivent ensuite prendre possession de notre mental, de notre vie et de notre corps; et cependant c'est la vie sur terre que nous projetons de vivre, pas quelque autre vie dans un autre monde, car la terre est, ici et maintenant, le champ d'action de l'Esprit; nous voulons une transformation et non une annihilation de notre être instrumental et de notre nature. Qu'advient-il alors des activités actuelles de notre être : activités du mental orientées vers la connaissance et vers son expression, activités des parties émotives et sensorielles de notre être, activités de la conduite extérieure, activités créatrices, productrices, activités de la volonté tendue vers la maîtrise des hommes et des choses, la maîtrise de la vie et du monde et des forces de la Nature? Faudra-t-il les abandonner et les remplacer par une autre manière de vivre qui permettra à la conscience spiritualisée de trouver son expression et sa forme véritables? Faudra-t-il les conserver telles qu'elles sont dans leur apparence extérieure, mais transformées dans l'action par l'esprit intérieur, ou faudra-t-il élargir leur envergure et libérer de nouvelles formes par un renversement de conscience semblable à celui que l'on a vu sur la terre quand l'homme s'est saisi des activités vitales de l'animal pour les mentaliser, les élargir et les transfigurer en y infusant la raison, la volonté pensante, une émotion raffinée, une intelligence organisée? Ou encore, faudra-t-il les abandonner en partie et ne conserver que celles qui peuvent supporter le changement spirituel, et pour le reste, créer une vie nouvelle qui, dans sa forme autant que dans son inspiration et son mobile, exprimera l'unité, la largeur, la paix, la joie et l'harmonie de l'esprit libéré? De tous les problèmes, c'est celui qui a le plus préoccupé la pensée de ceux

qui ont essayé de tracer les chemins de l'humain au Divin dans le long voyage du yoga.

De nombreuses solutions ont été proposées, depuis l'abandon complet des œuvres et de la vie, dans la mesure où cela est possible physiquement, jusqu'à l'acceptation de la vie telle qu'elle est, mais en l'animant d'un esprit nouveau et en élevant ses mouvements, qui restent apparemment semblables à ce qu'ils étaient, mais sont changés en cet esprit qui les anime et, par conséquent, en leur signification intérieure. La solution extrême sur laquelle insistent l'ascète qui rejette le monde et le mystique oublieux de soi, absorbé dans sa contemplation extatique, est évidemment étrangère à l'intention d'un yoga intégral; car si c'est dans le monde que nous devons réaliser le Divin, nous ne pouvons laisser de côté l'action dans le monde ni toute action de façon absolue. Moins radicale, la pensée religieuse de jadis avait prescrit de ne conserver que les actions qui font naturellement partie de la recherche du Divin, de son service ou de son culte, ou celles qui s'y rattachent, et aussi, bien entendu, celles qui sont indispensables au maintien habituel de la vie, mais en les accomplissant dans un esprit religieux et suivant les injonctions de la religion et des Écritures traditionnelles. Mais c'est une règle trop formelle si nous voulons que l'esprit s'accomplisse librement dans les œuvres; en outre, de l'aveu même des religions, ce n'est qu'une solution provisoire facilitant la transition de la vie dans le monde à la vie dans l'Au-delà, qui reste toujours le seul et ultime dessein. Un yoga intégral doit au contraire admettre l'injonction universelle de la Gîtâ qui veut que l'âme libérée vivant dans la Vérité continue d'agir dans le monde afin que le plan de l'évolution cosmique, sous la conduite secrète du Divin, ne dépérisse ni ne souffre. Mais si l'on doit continuer à agir de la même manière et suivant les principes qui prévalent aujourd'hui dans notre monde d'Ignorance, nous n'en tirerons qu'un profit intérieur et notre vie risquera de devenir une formule douteuse et ambiguë où la Lumière intérieure accomplit les œuvres d'une Pénombre extérieure et où l'Esprit parfait s'exprime dans des formes imparfaites étrangères à sa nature divine. Si l'on ne

peut rien faire de mieux pendant un certain temps — ce qui est inévitable pendant la longue période de transition —, les choses resteront telles qu'elles sont, jusqu'au jour où elles seront prêtes et où l'esprit intérieur sera assez puissant pour imposer ses propres formes à la vie du corps et au monde; mais ceci n'est acceptable que comme une étape de transition, non comme l'idéal de notre âme ni comme le but ultime du passage.

Pour la même raison, la solution éthique est insuffisante; car les règles morales ne font que mettre un mors dans la bouche des chevaux sauvages de la Nature et elles n'exercent sur eux qu'une maîtrise difficile et partielle; elles n'ont pas le pouvoir de transformer la Nature afin que celle-ci puisse se mouvoir en toute sécurité dans la liberté et concrétiser les intuitions d'une divine connaissance de soi. Au mieux, la méthode éthique fixe des limites, elle contraint le diable et dresse autour de nous le mur d'une sécurité relative et très incertaine. Ce stratagème, ou tout autre de ce genre, peut être nécessaire pendant un certain temps dans la vie ordinaire ou même dans le yoga, afin de se protéger, mais dans le yoga ce ne peut être qu'une phase transitoire. Une transformation fondamentale et une vie spirituelle large et pure sont le but que nous nous proposons, et si nous devons l'atteindre, il faut trouver une solution plus profonde, un principe plus sûr, supra-éthique et dynamique. Être spirituel au-dedans et moral dans la vie extérieure, telle est la solution religieuse ordinaire, mais c'est un compromis; le but que nous poursuivons est la spiritualisation complète de l'être intérieur et de la vie extérieure, et non quelque compromis entre la vie et l'esprit. Nous ne pouvons pas non plus admettre l'humaine confusion des valeurs qui oblitère la distinction entre le spirituel et le moral, et qui prétend même que le moral est le seul élément spirituel véritable dans notre nature; car la morale est une maîtrise mentale; or le mental limité et faillible n'est pas et ne peut pas être l'Esprit libre et à jamais lumineux. Il est également impossible d'accepter l'évangile qui fait de la vie le seul but et prend ses éléments tels qu'ils sont en leur essence, et se contente de faire appel à une lumière semi-spirituelle ou pseudo-

spirituelle pour la colorer et l'embellir. Inadéquate aussi est la très fréquente tentative de mésalliance entre le vital et le spirituel, entre une expérience mystique au-dedans et un paganisme esthétique, intellectuel et sensuel au-dehors, ou un hédonisme exalté qui s'appuie sur l'expérience mystique et se satisfait d'un vernis spirituel ; c'est là un compromis précaire qui ne réussit jamais et reste aussi loin de l'intégralité de la Vérité divine que l'est son opposé puritain. Toutes sont les solutions boiteuses du mental humain faillible qui cherche à tâtons une transaction entre les hauts sommets spirituels et les petits motifs ordinaires du mental et du vital. Quelle que soit la vérité partielle qui se cache derrière ces formules, cette vérité ne peut être acceptée qu'après avoir été élevée au niveau spirituel, mise à l'épreuve de la Conscience de Vérité suprême et extirpée de la souillure et de l'erreur de l'Ignorance.

En somme, on peut affirmer avec certitude que toutes les solutions offertes sont et ne peuvent être que provisoires tant que l'on n'a pas atteint la Conscience de Vérité supramentale qui met à leur place les apparences des choses et révèle leur essence ou ce qui en elles dérive directement de l'essence spirituelle. En attendant, notre seule sauvegarde est de trouver une loi d'expérience spirituelle qui nous dirige — à moins de libérer une lumière en nous qui pourra nous conduire sur le chemin jusqu'à ce que cette Conscience de Vérité, directe et plus grande, soit atteinte au-dessus de nous ou née en nous. Car tout le reste, tout ce qui, en nous, a un caractère purement extérieur et n'est pas le sens spirituel ou la vision spirituelle — les constructions, représentations et conclusions de l'intellect, les suggestions et les incitations de la force de vie, les nécessités concrètes de tout ce qui touche le physique — sont parfois des demi-lumières, parfois de fausses lumières, qui tout au plus peuvent nous servir pendant un temps ou nous aider dans une certaine mesure, et pour le reste, nous retarder ou nous embrouiller. La loi d'expérience spirituelle qui nous guidera ne peut venir que par une ouverture de la conscience humaine à la Conscience divine ; il faut acquérir le pouvoir de recevoir la présence dynamique de la Shakti divine, son action et

ses ordres, et se soumettre à son contrôle ; c'est cette soumission et ce contrôle qui nous font trouver la direction spirituelle. Mais la soumission n'est pas sûre et la direction n'est pas certaine tant que nous sommes assaillis par des formations mentales, des impulsions vitales et les incitations de l'ego, car elles peuvent facilement nous tromper et faire de nous le jouet d'une fausse expérience. Ce danger ne peut être évité que par l'ouverture de l'âme profonde ou être psychique, qui est déjà présent en nous, mais en général n'est pas actif et dont les neuf-dixièmes sont maintenant cachés. C'est cette lumière intérieure que nous devons libérer, car la lumière de l'âme profonde est notre seule source certaine d'illumination tant que nous marchons sur le chemin, assiégés par l'Ignorance, et que la Conscience de Vérité n'a pas pris la direction complète de notre ascension vers le Divin. L'action de la Force divine en nous, dans les conditions de cette période de transition, et la lumière de l'être psychique qui nous incite sans cesse à obéir consciemment, avec clairvoyance, à l'impulsion plus haute et nous détourne des exigences et des instigations des forces de l'Ignorance, créent à elles deux la loi intérieure de notre action, une loi en constant progrès et qui persistera jusqu'à ce que la loi spirituelle et supramentale s'établisse dans notre nature. Pendant cette transition, il se peut qu'il y ait une période où nous acceptons toute la vie et toutes les actions en les offrant au Divin afin qu'elles soient purifiées et changées et que soit délivrée la vérité qu'elles contiennent ; et il se peut qu'il y ait une autre période où nous nous retirons et construisons un rempart spirituel autour de nous, n'ouvrant les portes qu'aux seules activités qui consentent à se soumettre à la loi de la transformation spirituelle ; pendant une troisième période, une action libre et intégrale peut redevenir possible, mais avec des formes nouvelles adaptées à la vérité absolue de l'Esprit. En fait, ces étapes ne peuvent être décidées par aucune règle mentale mais par la lumière de l'âme en nous et par la force ordonnatrice du Pouvoir divin et sous sa direction progressive qui, secrètement ou ouvertement, met d'abord en mouvement le yoga, puis commence clairement à le diriger et à l'organiser, et finalement en prend la charge tout entière.

Le triple caractère du Sacrifice nous conduit également à diviser les œuvres suivant un ordre triple : les œuvres de la Connaissance, les œuvres de l'Amour et les œuvres de la Volonté-dans-la-vie, et nous verrons comment cette règle spirituelle plus souple s'applique à chaque domaine et effectue la transition de la nature inférieure à la nature supérieure.

*
**

Du point de vue du yoga, il est naturel de diviser en deux catégories les activités du mental humain dans sa poursuite de la connaissance. D'une part, nous avons la connaissance supra-intellectuelle la plus haute qui se concentre sur la découverte de l'Un et Infini en sa transcendance, ou qui essaye, par intuition, contemplation et contact intérieur direct, de pénétrer les vérités ultimes derrière les apparences de la Nature; et d'autre part, la science inférieure qui se diffuse dans la connaissance extérieure des phénomènes et étudie les déguisements de l'Un et Infini tel qu'il se présente à nous dans et à travers les formes plus extérieures de la manifestation cosmique. Ces deux hémisphères, supérieur et inférieur, sous la forme construite ou conçue par l'homme dans les limites ignorantes de son mental, se sont séparés d'une façon assez radicale à mesure qu'ils se développaient... La philosophie, parfois spirituelle ou du moins intuitive, parfois abstraite et intellectuelle, parfois intellectualisant l'expérience spirituelle ou soutenant les découvertes de l'esprit par l'appareil de sa logique, a toujours prétendu que son rôle était de fixer la Vérité ultime. Mais même lorsqu'elle ne s'est pas isolée sur les sommets raréfiés de la métaphysique et séparée de la connaissance qui appartient au monde pratique et à la poursuite des objets éphémères, la philosophie intellectuelle, habituellement abstraite, a rarement eu un pouvoir d'action sur la vie. Puissante dans ses hautes spéculations, elle a parfois recherché la vérité mentale pour elle-même sans autre objet ni utilité pratiques; parfois aussi elle s'est distinguée par une subtile gymnastique mentale dans le monde brillamment nuageux des mots et des idées, mais elle a marché,

ou pratiqué ses acrobaties, fort loin des réalités plus tangibles de l'existence. En Europe, la philosophie était jadis plus dynamique, mais elle était réservée au petit nombre; en Inde, sous des formes plus spiritualisées, elle a fortement influencé la vie, mais sans la transformer. Contrairement à la philosophie, la religion n'a pas essayé de vivre seule sur les hauteurs; son but était au contraire de se saisir des activités de la vie, plus même que des activités mentales, et de les tirer vers le Divin; elle prétendait jeter un pont entre la Vérité spirituelle et l'existence vitale et matérielle, s'efforçant de subordonner l'inférieur au supérieur et de les réconcilier, afin que la vie soit mise au service de Dieu et que la Terre obéisse au Ciel. Il faut reconnaître que trop souvent cet effort, pourtant nécessaire, a eu des résultats opposés, et que l'on s'est servi du Ciel pour bénir les désirs de la Terre; et en effet, la pensée religieuse a continuellement servi de prétexte à l'adoration et au service de l'ego humain. Abandonnant constamment le petit noyau brillant de son expérience spirituelle, la religion s'est perdue dans la masse obscure et toujours grandissante de ses compromissions douteuses avec la vie: en voulant satisfaire le mental pensant, elle a le plus souvent réussi à l'opprimer et à l'enchaîner à une multitude de dogmes théologiques; en voulant capturer le cœur humain, elle est elle-même tombée dans les fondrières d'une sentimentalité et d'une sensualité pieuses; en cherchant à annexer la nature vitale de l'homme afin de la dominer, elle s'est elle-même viciée et elle est devenue la proie de tous les fanatismes et des furies homicides, des tendances oppressives sauvages et brutales, de tout ce pullulement du mensonge, de tous ces attachements obstinés à l'ignorance auxquels cette nature vitale est sujette; son désir d'attirer à Dieu la vie physique de l'homme, l'a trahie et enchaînée au mécanisme ecclésiastique, à des cérémonies creuses et à un rituel sans vie. La corruption du meilleur a produit le pire par cette étrange chimie de la force de vie qui engendre le mal à partir du bien, tout comme elle peut engendrer le bien à partir du mal. En même temps, dans un vain effort de défense contre cette gravitation vers le bas, la religion a été poussée à couper en deux l'existence et à diviser la connaissance, les œuvres, l'art, la vie même, en deux catégories

opposées, spirituelle et temporelle, religieuse et mondaine, sacrée et profane; mais cette distinction défensive est devenue elle-même conventionnelle et artificielle et a aggravé la maladie au lieu de la guérir... De leur côté, la science, l'art et la connaissance de la vie, après avoir commencé par servir la religion ou par vivre dans son ombre, ont fini par s'émanciper et sont devenus étrangers ou hostiles, ou se sont même écartés avec indifférence, mépris ou scepticisme des hauteurs auxquelles aspirent la philosophie métaphysique et la religion, qui leur semblaient être des hauteurs d'irréalité froides, arides, lointaines, illusoire et sans substance. Pendant un temps, le divorce fut aussi complet que pouvait le vouloir l'intolérance partielle du mental humain et menaçait même d'aboutir à une complète extinction de toute tentative de connaissance plus haute ou plus spirituelle. Et pourtant, même dans la vie purement matérielle, une connaissance plus haute est vraiment la seule chose constamment nécessaire, car sans elle les sciences et les recherches inférieures, si fructueuses soient-elles, si riche, libre et miraculeuse soit l'abondance de leurs résultats, deviennent bientôt un sacrifice offert sans l'ordre nécessaire et à de faux dieux; elles finissent par corrompre et durcir le cœur de l'homme, limiter les horizons de son mental, l'enfermer dans une forteresse matérielle, ou le conduire finalement à une incertitude déconcertante et à la désillusion. Un agnosticisme stérile nous attend au bout de la brillante phosphorescence de ce demi-savoir, qui est encore de l'Ignorance.

Un yoga qui cherche une réalisation intégrale du Suprême ne méprisera pas les œuvres ni même les rêves (si rêves ce sont) de l'Esprit cosmique, il ne reculera pas devant l'effort splendide et la multiple victoire que l'Esprit s'est assignés à lui-même dans la créature humaine. Mais la condition première de ce libéralisme est que nos œuvres dans le monde fassent aussi partie du sacrifice offert au Très-Haut, et à nul autre, à la Shakti divine et à nulle autre Puissance, dans l'esprit vrai et avec la connaissance vraie, par une âme libre et non par un esclave hypnotisé et enchaîné à la Nature matérielle. Si l'on doit faire une division parmi les œuvres, c'est

entre celles qui sont les plus proches du cœur de la flamme sacrée et celles qui sont le moins touchées ou illuminées par elle, parce qu'elles en sont le plus éloignées ; ou entre le brasier qui chauffe avec puissance et éclat, et les bûches humides qui, trop entassées et trop serrées sur l'autel, peuvent nuire à l'ardeur du feu par leur abondance diffuse et leur lourdeur. Hormis cette distinction, toutes les activités de la connaissance qui cherchent ou expriment la Vérité sont en soi de bons matériaux pour une offrande complète ; aucune ne doit nécessairement être exclue du cadre immense de la vie divine. Les sciences mentales et physiques qui scrutent les lois, les formes et les procédés des choses, celles qui s'attachent à la vie des hommes et des animaux, les sciences sociales, politiques, linguistiques et historiques et celles qui cherchent à connaître et à régler les activités et les travaux par lesquels l'homme maîtrise et utilise son monde et son milieu, ainsi que les arts nobles et beaux qui sont à la fois œuvre et savoir — car chaque poème, chaque toile, statue ou monument bien fait et expressif est un acte de connaissance créatrice, une découverte vivante de la conscience, une image de la Vérité, une forme dynamique qui exprime mentalement et vitalement l'individu ou le monde —, tout ce qui cherche, tout ce qui découvre, tout ce qui se revêt d'une forme ou d'une voix, est la réalisation de quelque facette du jeu de l'Infini, et dans cette mesure peut devenir un moyen de réalisation de Dieu ou un moyen de formation divine. Mais le yogi doit être sûr que ces activités ne procèdent plus de la vie mentale ignorante ; il ne peut les accepter que si, par le sentiment, le souvenir, la consécration, il les change en un mouvement de la conscience spirituelle et si elles procèdent de la vaste compréhension de cette connaissance illuminatrice totale.

Tout doit être accompli comme un sacrifice, toutes les activités doivent avoir l'Un divin pour objet et pour raison d'être. Dans les sciences consacrées à la recherche de la connaissance, le but du yogi doit être de découvrir et de comprendre les opérations de la divine Conscience-Puissance en l'homme, dans les créatures, les choses et les forces, ses significations créatrices, sa pratique des

mystères, les symboles en lesquels elle ordonne la manifestation; dans les sciences pratiques, qu'elles soient mentales et physiques ou occultes et psychiques, son but doit être de scruter les voies et les procédés du Divin, de connaître les matériaux et les moyens de travail qui nous sont donnés, afin que nous puissions nous servir de cette connaissance pour exprimer consciemment et sans faute la maîtrise de l'esprit, sa joie et sa plénitude; et puisqu'il voit le Divin partout, puisqu'il l'adore en révélant le sens de ses œuvres, son but dans les arts ne sera pas une simple satisfaction esthétique, mentale ou vitale, mais une expression de cet Un divin dans les dieux, les hommes, les créatures et les choses. La perception d'un rapport intime entre l'aspiration religieuse et l'art le plus vrai et le plus grand, est théoriquement juste en principe; mais au mobile religieux, toujours mélangé et douteux, nous devons substituer une aspiration, une vision et une expérience interpréatrices spirituelles. Car plus la vision est vaste et totale, plus elle porte en elle la perception du Divin caché dans l'humanité et en toutes choses et plus elle s'élève au-delà de la religiosité superficielle pour entrer dans la vie spirituelle, et plus aussi l'art qui jaillit de ce haut mobile sera lumineux, souple, profond et puissant. Le yogi se distingue des autres hommes en ce qu'il vit dans une conscience spirituelle plus haute et plus vaste; tout son travail de connaissance ou de création doit donc jaillir de là, et non être fabriqué dans le mental, car c'est une vérité et une vision plus grandes que celles du mental humain qu'il doit exprimer, ou plutôt qui cherchent à s'exprimer à travers lui et à façonner ses œuvres, non pour sa satisfaction personnelle mais dans un but divin.

En même temps, le yogi qui connaît le Suprême n'est soumis à aucun besoin, aucune obligation dans ces activités; car pour lui, elles ne sont ni un devoir ni une occupation nécessaire à son mental, ni un amusement raffiné, et elles ne lui sont pas non plus imposées par quelque mobile humain, même le plus noble. Il n'est attaché, lié ni limité par aucune de ses activités, et ce n'est pas non plus quelque motif personnel de gloire, de grandeur, ni une satisfaction personnelle qu'il recherche dans ses œuvres;

il peut y renoncer ou les poursuivre, selon la volonté du Divin en lui — mais il n'a pas besoin pour autant de les abandonner dans sa quête de la connaissance intégrale supérieure. Il agira comme le fait la Puissance suprême elle-même quand elle agit et crée, pour éprouver une joie spirituelle dans ce qu'il crée ou exprime, ou pour aider à maintenir la cohésion du monde des œuvres divines, à l'organiser correctement et lui donner une direction. La Gîtâ enseigne que par son mode de vie, l'homme qui possède la connaissance apprend à ceux qui n'ont pas encore acquis la conscience spirituelle, à aimer et effectuer *tout travail*, et pas seulement les œuvres tenues pour pieuses, religieuses ou ascétiques; son exemple ne devra pas détourner les hommes de l'action dans le monde, car le monde doit aller de l'avant dans sa grande aspiration ascendante. Hommes et nations ne doivent pas être incités à renoncer à l'action, même ignorante, pour tomber dans l'ignorance pire encore de l'inaction, ni à sombrer dans cette désintégration lamentable et cette dissolution qui frappent les communautés et les peuples où prédomine le principe tâmasique d'obscur confusion et d'erreur, ou de lassitude et d'inertie. « Pas plus que toi, dit le Seigneur dans la Gîtâ, je n'ai besoin d'agir, puisqu'il n'est rien que je ne possède ou qu'il me faille acquérir pour moi-même; et cependant, j'œuvre dans le monde, car si je m'en abstenais toutes les lois tomberaient dans la confusion, les mondes sombreraient dans le chaos et je serais le destructeur de ces peuples. » Pour être pure, la vie spirituelle n'a nul besoin de nous dégoûter de toutes choses, sauf de l'Inexprimable, ni de trancher à la racine les sciences, les arts et la vie. Il est fort possible que l'un des effets d'une connaissance et d'une action spirituelles intégrales sera de les sortir de leurs limitations, de substituer au plaisir ignorant, limité, tiède ou trépidant que notre mental y trouve, un libre élan de félicité intense, exaltant, et de leur donner une nouvelle source d'illumination et de puissance spirituelles créatrices qui aura le pouvoir de les porter plus rapidement et plus profondément vers leur lumière absolue dans la connaissance ou vers des possibilités dont nous n'avons pas même encore rêvé, et d'insuffler l'énergie la plus dynamique possible à leur contenu, leur forme et leur pratique.

L'unique chose nécessaire doit être recherchée avant tout et à tout moment, mais tout le reste en découle ; il ne s'agit pas tant de tout inclure dans notre champ d'action que de tout retrouver et de tout refaçonner dans la lumière de cette unique chose, et comme des éléments de sa force d'expression.

*
**

Telle est donc la vraie relation entre la connaissance divine et la connaissance humaine ; la différence essentielle ne tient pas tant à la disparité entre ces deux mondes, sacré et profane, à ce qui les sépare, mais à la conscience qui sous-tend l'action. Est connaissance humaine tout ce qui procède de la conscience mentale ordinaire et s'intéresse à la couche superficielle des choses, aux procédés, aux phénomènes en eux-mêmes ou pour quelque utilité toute extérieure, quelque satisfaction mentale ou vitale du Désir ou de l'Intelligence. Mais cette même connaissance active peut devenir une partie intégrante du yoga si elle procède de la conscience spirituelle ou spiritualisante qui, en tout ce qu'elle observe ou pénètre, cherche et découvre la présence de l'Éternel hors du temps et les moyens de manifester l'Éternel dans le temps. Il est évident qu'une concentration est indispensable pour effectuer la transition hors de l'Ignorance, et cela peut obliger le chercheur à rassembler ses énergies et à les concentrer exclusivement sur ce qui favorise la transition, laissant de côté ou subordonnant pendant un certain temps tout ce qui ne tend pas directement vers l'unique objectif. Il s'apercevra peut-être que tel ou tel domaine du savoir humain qu'il avait l'habitude d'explorer par le pouvoir superficiel du mental, peut encore, en raison même de cette tendance ou de cette habitude, le tirer des profondeurs vers la surface ou le faire descendre des hauteurs qu'il avait gravies ou dont il approche, vers les plans inférieurs. Dans ce cas, il devra espacer ou laisser de côté ces activités jusqu'à ce qu'il soit fermement établi dans une conscience plus haute et capable d'en répandre les pouvoirs sur tous les domaines du mental ; alors, soumises à cette lumière ou absorbées en elle, ces activités, par la transformation de sa

conscience, se changeront en une province du royaume spirituel et divin. Il abandonnera sans la moindre hésitation tout ce qui ne peut être ainsi transformé ou qui refuse de faire partie d'une conscience divine, mais il ne décidera pas d'avance, par quelque préjugé, que certaines activités sont incompatibles avec la nouvelle vie intérieure ou ne sont pas capables d'en faire partie. Il n'y a pas de critère ni de principe mental fixe pour décider de ces choses; il ne suivra donc aucune règle immuable, mais acceptera ou écartera telle ou telle activité du mental suivant son sentiment, sa vision intérieure ou son expérience, jusqu'à ce que la Lumière et le Pouvoir plus grands viennent diriger leur regard infailible sur tout ce qui est au-dessous, et choisir ou rejeter leurs matériaux parmi ceux que l'évolution humaine a préparés pour le labeur divin.

Comment exactement, et par quelles étapes, se feront cette progression et ce changement? Tout dépendra de la forme, du besoin et des pouvoirs de la nature individuelle. Dans le domaine spirituel, l'essence est toujours une, mais il y a une variété infinie, et, dans le yoga intégral en tout cas, la rigidité d'une règle mentale stricte et précise ne peut guère s'appliquer; car même lorsqu'elles avancent dans la même direction, deux natures ne peuvent pas le faire exactement sur les mêmes lignes, par la même série de pas, et les étapes de leur progrès ne peuvent pas être identiques. Pourtant, on peut dire que la succession logique des étapes du progrès se fait en général dans l'ordre suivant. Tout d'abord, il y a un tournant de l'ensemble par lequel toutes les activités mentales propres à la nature individuelle sont soulevées ou référées à un point de vue plus haut et dédiées au service du divin par l'âme en nous, l'être psychique, le prêtre du sacrifice. Ensuite, il y a un effort d'ascension de l'être et un appel pour faire descendre dans toutes les activités de connaissance, la Lumière et le Pouvoir propres à la nouvelle hauteur de conscience atteinte par cet effort ascensionnel. Ici, il se peut que le sâdhak se concentre exclusivement sur le changement central de la conscience et qu'il s'intériorise en abandonnant une grande partie de la vie mentale extérieure ou qu'il la relègue à une place réduite et subordonnée. À diverses étapes, la vie mentale,

ou certains de ses éléments, peuvent être repris de temps en temps pour voir jusqu'où la nouvelle conscience intérieure, psychique et spirituelle, peut être infusée dans ses mouvements; mais cette nécessité congénitale ou naturelle qui oblige les êtres humains à une activité ou à une autre et leur fait croire que c'est une partie presque indispensable de l'existence, diminuera, et finalement tout attachement disparaîtra : aucune contrainte, aucune impulsion inférieures ne se fera plus sentir nulle part. Le Divin seul importera, le Divin seul sera l'unique besoin de tout l'être, et s'il y a nécessité d'agir, cela ne viendra pas de quelque désir enraciné ni de la force de la Nature, mais de l'impulsion lumineuse d'une Conscience-Force plus grande qui devient de plus en plus l'unique puissance motrice de l'existence entière. Il est possible aussi qu'à une certaine période du progrès spirituel intérieur, le chercheur fasse l'expérience d'une expansion de ses activités au lieu d'une restriction; de nouvelles capacités de création mentale peuvent apparaître, de nouvelles régions de connaissance s'ouvrir par le contact miraculeux de la *Yoga-Shakti*¹. Le sentiment esthétique, le pouvoir de création artistique en un ou plusieurs domaines à la fois, le talent ou le génie de l'expression littéraire, la faculté de pensée métaphysique, tel pouvoir de l'œil, de l'ouïe ou de la main, ou tel pouvoir mental, peut s'éveiller là où il n'y avait rien auparavant. Le Divin intérieur peut faire jaillir ces richesses latentes des profondeurs où elles étaient cachées, ou bien une Force d'en haut peut déverser ses énergies et préparer la nature instrumentale pour l'activité ou la création dont elle doit être le canal ou le bâtisseur. Mais quels que soient la méthode ou le cours du développement choisi par le Maître caché du yoga, cette étape, à son sommet, nous rend toujours, et de plus en plus conscients que c'est le Maître qui, d'en haut, fait mouvoir, choisit et façonne tous les mouvements du mental et toutes les activités de la connaissance.

Deux signes indiquent que le mental de connaissance et les œuvres sur ce plan sont transformés chez le chercheur et qu'il est

1. Le Pouvoir qui effectue le yoga.

passé du processus de l'Ignorance au processus d'une conscience libérée qui œuvre, d'abord partiellement, puis pleinement, dans la lumière de l'Esprit. En premier lieu, il y a un changement central de la conscience et une expérience, une vision, un sentiment directs et grandissants du Suprême et de l'existence cosmique, du Divin en lui-même et du Divin en toute chose; le mental sera avant tout et de plus en plus absorbé par cette recherche, et il se sentira soulevé, élargi, changé en un moyen d'expression de plus en plus illuminé de la connaissance fondamentale unique. À son tour, la Conscience centrale absorbera de plus en plus les activités mentales extérieures de connaissance et les changera en une parcelle d'elle-même ou en une province annexée; elle y infusera son rythme plus authentique et fera de ce mental de plus en plus spiritualisé et illuminé son instrument dans les domaines de la surface nouvellement conquis autant que dans les profondeurs de son propre empire spirituel. Et le second signe, celui qui indique un sûr accomplissement, une sûre perfection, est que le Divin lui-même est devenu le Connaisseur et que tous les mouvements intérieurs, y compris ceux qui procédaient d'une action mentale purement humaine, sont devenus le champ de Sa connaissance. De moins en moins, il y aura de choix individuel, d'opinion, de préférence; de moins en moins d'intellectualisation, de fabrication mentale, ni tout ce labeur de galérien cérébral : une Lumière au-dedans verra tout ce qui doit être vu, connaîtra tout ce qui doit être connu, développera, créera, organisera. C'est ce Connaisseur intérieur qui, dans le mental libéré et universalisé de l'individu, accomplira les œuvres d'une connaissance qui englobe tout.

Ces deux changements sont les signes d'une première réalisation par laquelle les activités de la nature mentale sont haussées, spiritualisées, élargies, universalisées, libérées, amenées à la conscience de leur vraie raison d'être, qui est d'être l'instrument du Divin dans la création et dans le développement de sa manifestation en cet univers temporel. Mais ce n'est pas toute l'étendue de la transformation, car ce n'est pas à ces limites que le chercheur intégral peut arrêter son ascension ni restreindre l'élargissement

de sa nature. En effet, s'il en était ainsi, la connaissance resterait encore une activité du mental — un mental libéré, universalisé, spiritualisé, mais dont le dynamisme essentiel serait encore comparativement restreint, relatif, imparfait, comme il en est de tout mental. Elle refléterait lumineusement les grandes constructions de la Vérité, mais ne pourrait encore se mouvoir dans le domaine où la Vérité est authentique, directe, souveraine et innée. De cette hauteur, une ascension reste encore à entreprendre pour que le mental spiritualisé puisse se dépasser lui-même et se transmuier en un pouvoir supramental de connaissance. Déjà, au cours du processus de spiritualisation, le mental spiritualisé aura commencé à sortir de la brillante pauvreté de l'intellect humain; il s'élèvera tour à tour jusqu'aux pures et larges étendues du mental supérieur, puis dans les cercles rayonnants d'une Intelligence plus grande encore, libre et illuminée par une Lumière d'en haut. Arrivé là, il commencera à sentir plus librement, à recevoir sans que cela éveille en lui toutes sortes de réactions; ce sera l'aurore radieuse d'une Intuition qui n'est plus illuminée mais lumineuse en soi, vraie en soi; une Intuition qui n'est plus entièrement mentale et qui n'est donc plus soumise aux intrusions incessantes de l'erreur. Mais ce n'est pas non plus la fin, car le mental spiritualisé doit s'élever au-delà et entrer dans le domaine même de l'Intuition non tronquée, qui est la première lumière directe de l'Être essentiel en sa propre conscience; et au-delà encore, il atteindra à Cela d'où vient cette lumière. Car il y a un Surmental derrière le Mental, un Pouvoir plus originel et plus dynamique qui soutient le Mental, qui regarde le Mental comme un rayonnement diminué de lui-même et s'en sert comme d'une zone de transmission vers le bas ou comme d'un instrument pour les créations de l'Ignorance. La dernière étape de l'ascension serait le dépassement du Surmental lui-même, ou son retour à sa propre origine plus grande encore, sa conversion en la lumière supramentale de la Gnose divine. Car c'est dans la Lumière supramentale que siège la divine Conscience-de-Vérité qui d'une façon innée, comme nulle autre conscience en dessous, possède le pouvoir d'organiser les œuvres d'une Vérité qui n'est plus ternie par l'ombre de l'Inconscience et de

l'Ignorance cosmiques. Atteindre cette Lumière et de là, ramener un dynamisme supramental qui aura le pouvoir de transformer l'Ignorance, tel est le but suprême — lointain, mais impératif — du yoga intégral.

À mesure que la lumière de ces pouvoirs plus hauts se projette sur les activités humaines de connaissance, toutes les distinctions entre sacré et profane, humain et divin tendent à s'effacer, et sont finalement abolies parce que oiseuses; tout ce qui est touché et complètement pénétré par la Gnose divine est transfiguré et devient un mouvement de sa Lumière et de son Pouvoir, délivré de la turbidité et des limitations de l'intelligence inférieure. Ce n'est pas en séparant quelques activités privilégiées, mais en les transformant toutes par un changement de la conscience qui les anime, que s'ouvre le chemin de la libération, et par l'ascension du sacrifice de la connaissance vers une lumière et une force croissantes. Toutes les œuvres du mental et de l'intellect doivent être haussées et élargies, d'abord, puis illuminées, soulevées jusqu'au domaine d'une Intelligence plus haute; ensuite, elles doivent devenir l'opération d'une Intuition plus grande, non mentale, puis de nouveau se transformer en un flot dynamique du rayonnement surmental, et finalement se transfigurer en la pleine lumière et la souveraineté de la Gnose supramentale. C'est ce que préfigure l'évolution de la conscience dans le monde et c'est ce qu'elle contient en germe, d'une façon latente, dans l'intention intensément concentrée de ses processus; ni ces processus ni cette évolution ne pourront cesser tant qu'ils n'auront pas façonné les instruments d'une manifestation parfaite de l'Esprit, au lieu de la manifestation actuelle imparfaite.

*
**

Si la connaissance est le pouvoir le plus vaste de la conscience et si sa fonction est de libérer et d'illuminer, l'amour est le pouvoir le plus profond et le plus intense, et son privilège est d'être la clef des retraites les plus intimes et les plus secrètes du Mystère

divin. L'Homme, parce qu'il est un être mental, tend à accorder une importance suprême au mental pensant et à sa raison, sa volonté, sa façon mentale d'aborder et de réaliser la Vérité; il a même tendance à considérer que c'est la seule façon. Aux regard de l'intellect, le cœur, avec ses émotions et ses mouvements imprévisibles, est un pouvoir obscur, incertain, souvent dangereux et trompeur, qu'il faut tenir sous le contrôle de la raison, de la volonté mentale et de l'intelligence. Et cependant, il y a, dans le cœur ou derrière lui, une lumière mystique plus profonde qui n'est pas ce que nous appelons l'intuition (car celle-ci descend par le mental, bien qu'elle ne vienne pas du mental), mais qui est en contact direct avec la Vérité et qui est plus proche du Divin que l'intellect humain dans l'orgueil de sa connaissance. Suivant l'enseignement ancien, le siège du Divin immanent, le Purusha caché, est dans le cœur mystique — la « caverne secrète du cœur », *hridaye gubhâyâm*, comme il est dit dans les Upanishads — et selon l'expérience de nombreux yogis, c'est de ces profondeurs que vient la voix ou le souffle de l'oracle intérieur.

Cette ambiguïté, ces apparentes oppositions de profondeur et d'aveuglement, sont créées par le double caractère des émotions humaines. Car, au premier plan chez l'homme, il y a un cœur d'émotions vitales semblable à celui des animaux, bien que son développement soit plus varié; un cœur dont les émotions sont gouvernées par les passions égoïstes, les affections aveugles et instinctives, et par tout le jeu des impulsions de la vie avec leurs imperfections, leurs perversions, et souvent leurs dégradations sordides; c'est un cœur assiégé et vaincu par la luxure, le désir, la colère, les exigences brutales et intenses, ou par les petites convoitises et les mesquineries d'une force de vie obscure et déchue, avili par son esclavage à n'importe quelle impulsion. Ce mélange du cœur émotif et du vital avide de sensations, crée dans l'homme une fausse âme ou « âme de désir »; c'est l'élément fruste et dangereux dont la raison se méfie à juste titre, et elle sent le besoin de le maîtriser, bien qu'en fait la maîtrise, ou plutôt la coercition qu'elle parvient à exercer sur notre nature vitale grossière et obstinée,

reste toujours très incertaine et trompeuse. Mais l'âme véritable de l'homme n'est pas là ; elle est dans le vrai cœur, invisible, cachée dans une caverne lumineuse de notre nature : c'est là, sous une infiltration de Lumière divine, qu'est notre âme, l'être silencieux et profond dont peu d'hommes sont même conscients ; car si tous ont une âme, rares sont ceux qui perçoivent leur âme vraie ou sentent son impulsion directe. C'est là que demeure la petite étincelle du Divin qui soutient la masse obscure de notre nature ; autour d'elle grandit l'être psychique, l'âme formée ou l'Homme vrai en nous. À mesure que l'être psychique grandit et que les mouvements du cœur réfléchissent ses divinations et ses inspirations, l'homme devient de plus en plus conscient de son âme, il cesse d'être un animal supérieur et, s'éveillant à quelque lueur de la divinité qui est en lui, il accepte de plus en plus les indications d'une vie et d'une conscience plus profondes et l'impulsion qui le porte vers les choses divines. C'est l'un des moments décisifs du yoga intégral quand l'être psychique, libéré, tiré à la surface de derrière le voile, peut déverser sur le mental, la vie et le corps de l'être humain, le grand flot de ses divinations, de ses visions et ses inspirations, et commencer à jeter les bases d'une création divine dans la nature terrestre.

Pour traiter des œuvres du cœur nous sommes obligés, comme pour les œuvres de la connaissance, de faire une distinction préliminaire entre deux catégories de mouvements : ceux qui viennent de l'âme véritable ou qui aident à sa libération et à sa souveraineté sur notre nature, et ceux qui sont orientés vers la satisfaction de la nature vitale non purifiée. Mais d'habitude, pareilles distinctions sont de peu d'utilité pour le but profond ou spirituel du yoga. Ainsi, on peut faire une division entre les émotions religieuses et les sentiments mondains, et on peut fixer pour règle de la vie spirituelle que seules les émotions religieuses doivent être cultivées et que tous les sentiments et les passions du monde doivent être rejetés et disparaître de notre existence. Pratiquement, ceci conduit à la vie religieuse du saint ou de l'adepte qui vit seul avec le Divin ou n'est relié aux autres que par

leur amour commun pour Dieu, ou qui, tout au plus, ouvre sur le monde extérieur les fontaines d'un amour sacré, religieux ou pieux. Mais l'émotion religieuse elle-même est trop constamment envahie par la tourmente et l'obscurité des mouvements vitaux; trop souvent, elle est fruste ou étroite, fanatique, ou mêlée à des mouvements qui ne sont certes pas le signe de la perfection spirituelle. Il est évident que la sainteté, même dans le meilleur des cas, et sous sa forme la plus intense, demeure enferrée dans des principes hiératiques et rigides, et elle est très différente du vaste idéal d'un yoga intégral. Une relation plus large avec Dieu et le monde, une relation psychique et émotive plus profonde et plus souple dans son essence, plus vaste et plus compréhensive dans ses mouvements, plus capable de prendre la totalité de la vie dans son étreinte, est indispensable.

La pensée laïque a produit une formule plus large, fondée sur le sens moral. Elle distingue les émotions permises par la morale de celles qui sont égoïstes, intéressées, ordinaires et mondaines. Altruisme, philanthropie, compassion, bienveillance, humanitarisme, service et travail pour le bien-être des êtres humains et de toutes les créatures, tel doit être notre idéal dans les œuvres; car, selon cette doctrine, c'est la voie que l'Homme doit suivre dans son évolution intérieure: renoncer à tout repli égoïste sur soi et devenir une âme d'abnégation vivant seulement ou surtout pour les autres ou pour l'humanité dans son ensemble. Ou bien, si cette formule est trop laïque et trop mentale pour satisfaire tout notre être — car il est en nous une note religieuse et spirituelle plus profonde dont la formule humanitaire ne tient pas compte —, on peut y ajouter un fondement éthico-religieux, qui était en fait sa base originelle. Au culte intérieur du Divin ou du Suprême par la dévotion du cœur, ou à la poursuite de l'Ineffable par la recherche d'une connaissance suprême, peuvent s'adjoindre un culte extérieur par des œuvres altruistes, ou une préparation par des actes d'amour, de bienveillance et de service pour l'humanité ou pour ceux qui nous entourent. En fait, c'est par le sens éthico-religieux que s'est créée la loi de bonne volonté ou de compassion universelle, d'amour

et de service du prochain, telle qu'on la retrouve dans l'idéal védântique, bouddhique et chrétien ; c'est seulement par une sorte de réfrigération laïque éteignant la ferveur de l'élément religieux, que l'idéal humanitaire a pu se dégager et prendre la place suprême dans un système éthique séculier de morale mentale. Car, selon le système religieux, la loi des œuvres est un moyen seulement et elle prend fin quand le but est atteint ; ce n'est qu'un à-côté, c'est une partie du culte qui aide à adorer et à chercher la Divinité, ou c'est le dernier pas avant la destruction du moi et le passage dans le Nirvâna. L'idéal laïque, au contraire, en a fait un objet en soi ; la loi des œuvres est devenue le signe de la perfection morale de l'être humain, ou la condition d'un état plus heureux de l'homme sur la terre, d'une société meilleure, d'une vie plus unie de l'espèce. Mais aucune de ces choses ne peut satisfaire l'exigence de l'âme telle que l'envisage le yoga intégral.

L'altruisme, la philanthropie, l'humanitarisme, le service, sont les fleurs de la conscience mentale et, au mieux, une froide et pâle imitation mentale de la flamme spirituelle de l'Amour divin universel. Ils ne libèrent pas vraiment du sens de l'ego, ils l'élargissent tout au plus et lui donnent une satisfaction plus haute et plus vaste ; impuissants à changer pratiquement la vie et la nature vitale de l'homme, ils refrènent seulement et mitigent son action ou camouflent son essence égoïste inchangée. Ou, s'ils sont pratiqués avec ferveur et une volonté tout à fait sincère, c'est par un grossissement exagéré d'un seul côté de notre nature ; mais cette exagération ne nous donne pas la clef d'une pleine et parfaite évolution divine des nombreux côtés de notre être individualisé dans sa marche vers l'Éternel universel et transcendant. L'idéal éthico-religieux, non plus, ne peut pas être un guide suffisant, car c'est un compromis de concessions réciproques, un pacte d'assistance mutuelle entre l'impulsion religieuse qui cherche à exercer une emprise plus étroite sur la terre en annexant les tendances nobles de la nature humaine ordinaire, et l'impulsion morale qui espère s'élever au-dessus de sa propre dureté et de sa propre sécheresse mentales par quelque teinte de ferveur religieuse. En faisant

ce pacte, la religion s'abaisse au niveau mental; elle hérite des imperfections inhérentes à l'intellect et de son incapacité à convertir et à transformer la vie. Le mental est la sphère des dualités; de même qu'il lui est impossible de réaliser une Vérité absolue et qu'il connaît seulement des vérités relatives et mélangées d'erreur, de même, il lui est impossible de réaliser aucun Bien absolu, car le bien moral n'est qu'une contrepartie du mal et un correctif, et toujours le mal le suit comme son ombre, son complément, presque comme sa raison d'être. Mais la conscience spirituelle appartient à un plan plus élevé que le mental, et là, il n'est plus de dualités; car le mensonge confronté à la vérité dont il a profité et qu'il a falsifiée et détrônée, et le mal mis en présence du bien qu'il a perverti en lui substituant son faux éclat, sont condamnés à dépérir par manque d'aliment, et prennent fin. Le yoga intégral refuse de s'appuyer sur la fragile substance d'un idéal mental et moral et, en ce domaine, il insiste essentiellement sur trois processus dynamiques centraux : le développement de l'âme vraie ou être psychique, qui doit prendre la place de la fausse âme de désir, la sublimation de l'amour humain en amour divin, et l'élévation de la conscience qui doit passer du plan mental ordinaire au plan spirituel et supramental, car c'est seulement par le pouvoir qui en provient que l'âme et la force de vie peuvent l'une et l'autre être complètement délivrées des voiles et des falsifications de l'Ignorance.

Il est de la nature même de l'âme, ou être psychique, de se tourner vers la Vérité divine comme le tournesol vers le soleil; tout ce qui est divin ou qui progresse vers la divinité, elle l'accepte et s'y attache, et elle se retire de tout ce qui est une perversion ou un démenti de la divinité, de tout ce qui est faux et non divin. Mais au début, l'âme n'est qu'une étincelle, puis une petite flamme divine qui brûle au milieu d'une grande obscurité; elle est en grande partie voilée dans son sanctuaire intérieur, et, pour se révéler, elle doit faire appel au mental, à la force de vie et à la conscience physique et les persuader de l'exprimer autant qu'ils le peuvent; généralement, elle réussit tout au plus à imprégner de sa lumière intérieure leur extériorité, et par sa finesse purificatrice, à atténuer

leurs profondes obscurités ou leur grossier mélange. Même lorsque l'être psychique est suffisamment développé pour pouvoir s'exprimer plus ou moins directement dans la vie, il ne représente encore chez tous, excepté le très petit nombre, qu'une partie mineure de l'être — « pas plus grand dans la masse du corps que le pouce d'un homme », selon l'image des anciens voyants —, et il n'est pas toujours capable de prévaloir contre l'obscurité et la petitesse ignorante de la conscience physique, contre la suffisance erronée du mental ou l'arrogance et la véhémence de la nature vitale. Cette âme est obligée d'accepter la vie mentale, émotive et sensorielle telle qu'elle est chez les humains, avec ses relations, ses activités, ses formes et ses symboles préférés; elle doit peiner pour démêler et accroître l'élément divin enfoui dans toute cette vérité relative continuellement mélangée aux falsifications de l'erreur, dans cet amour mis au service du corps animal ou de la satisfaction de l'ego vital, dans cette vie ordinaire traversée de rares et pâles éclairs de divinité et de sinistres lueurs, brutales et démoniaques. Elle ne se trompe jamais dans sa volonté profonde, mais elle est souvent obligée, sous la pression de ses instruments, de tolérer des fautes d'action, des sentiments mal placés, des personnes mal choisies, des erreurs dans la forme exacte de sa volonté et dans les circonstances qui doivent exprimer son idéal intérieur infaillible. Pourtant, il y a en elle une divination qui en fait un guide plus sûr que la raison ou le désir, même les plus nobles, et en dépit des erreurs et des faux pas apparents, sa voix peut néanmoins conduire plus sûrement que l'intellect précis et que les considérations du jugement mental. Cette voix de l'âme n'est pas ce que l'on appelle la « conscience » — celle-ci n'est qu'un succédané mental, souvent conventionnel et sujet à erreur —, c'est un appel plus profond et plus rarement entendu; cependant, le plus sage est de la suivre quand on l'entend; il est même préférable d'errer en suivant l'appel de son âme que d'aller tout droit, en apparence, en obéissant à la raison et au mentor moral extérieur. Mais c'est seulement quand la vie se tourne vers le Divin que l'âme peut vraiment venir au premier plan et imposer son pouvoir aux parties extérieures de l'être, car étant elle-même une étincelle du Divin,

sa vraie vie et la raison même de son existence, est de croître comme une flamme vers le Divin.

À un certain stade du yoga, quand le mental est suffisamment tranquilisé et qu'il ne s'en remet plus à chaque pas à la suffisance de ses certitudes intellectuelles, quand le vital a été stabilisé et dominé et qu'il n'insiste plus constamment sur la satisfaction de sa propre volonté impulsive, de ses exigences et ses désirs impétueux, quand le physique est suffisamment changé pour ne plus étouffer complètement la flamme intérieure sous la masse de son extériorité, de son obscurité ou son inertie, un être très profond, longtemps caché au-dedans et perçu seulement comme une rare influence, est alors capable de venir en avant, de tout illuminer et de prendre la direction de la sâdhanâ. Il a pour fonction de nous orienter exclusivement vers le Divin, vers le Suprême, mais cet exclusivisme n'empêche pas la plasticité de son action et de son mouvement; sa direction n'a pas la rigidité de l'intellect exclusif ni le côté sectaire de la force vitale qui impose ses idées ou ses impulsions; c'est à chaque moment et avec assurance et souplesse en même temps qu'il montre le chemin de la Vérité, distingue automatiquement le vrai pas du faux et extrait le mouvement divin ou dirigé vers Dieu, du mélange non divin qui obstinément s'y accroche. Son action est celle d'un phare qui révèle tout ce qui doit être changé dans la nature; en lui est la flamme d'une volonté qui insiste sur la perfection, sur la transmutation alchimique de toute l'existence intérieure et extérieure. Il voit partout l'essence divine et rejette ce qui n'est qu'un masque ou un faux-semblant. Il insiste sur la Vérité, sur la volonté, la force, la maîtrise, sur la Joie, l'Amour et la Beauté, mais sur la Vérité d'une Connaissance immuable qui dépasse les vérités purement pratiques et momentanées de l'Ignorance; sur la joie intérieure et non sur un simple plaisir vital — car il préfère une souffrance et une douleur purificatrices aux satisfactions dégradantes; sur l'amour qui s'envole vers les hauteurs, non sur celui qui reste lié au carcan des appétits égoïstes ou les pieds dans la boue; sur une beauté rétablie dans sa prêtrise d'interprétation de l'Éternel; sur une force, une volonté et

une maîtrise qui ne sont plus les instruments de l'ego mais ceux de l'Esprit. Sa volonté est de diviniser la vie, et à travers elle, d'exprimer une Vérité plus haute; sa consécration est au Divin et Éternel.

Mais le caractère profond du psychique est d'attirer vers le Divin par un amour sacré, par la joie et l'unité. C'est l'Amour divin qu'il cherche avant tout, c'est l'amour du Divin qui est son aiguillon, son but, son étoile de Vérité qui brille au-dessus de la grotte lumineuse (ou du berceau encore obscur) de la divinité naissante en nous. Pendant la longue première étape de sa croissance et de son existence non mûrie, il s'est appuyé sur l'amour terrestre, l'affection, la tendresse, la bonne volonté, la compassion, la bienveillance, sur tout ce qui est beau, doux, raffiné, lumineux, fort et courageux, sur tout ce qui peut aider à affiner et purifier la grossièreté et l'ordinaire de la nature humaine; mais il sait combien ces mouvements humains, même les meilleurs, sont mélangés, et les pires, déchus et marqués du sceau de l'ego, pleins d'une fausseté sentimentale trompeuse; il sait combien le moi inférieur profite des mouvements de l'âme et les imite. Dès qu'il émerge, il est prêt à briser avec ardeur tous les vieux liens et les activités émotives imparfaites, et à les remplacer par une Vérité spirituelle plus haute faite d'amour et d'unité. Il peut encore admettre les formes et les mouvements humains, mais à condition que leur seul but soit l'Unique. Il accepte les seuls liens qui l'aident sur le chemin : la vénération du cœur et du mental pour le Guru, l'union entre les chercheurs de Dieu, la compassion spirituelle pour ce monde humain et animal ignorant et pour ses créatures, la joie, le bonheur et la satisfaction que donne la beauté et qui viennent de la perception du Divin en toutes choses. Il plonge notre nature dans les profondeurs de l'être et va à la rencontre du Divin immanent au plus profond du cœur; et quand vient l'appel, aucun reproche d'égoïsme, aucune obligation altruiste purement extérieure, aucun appel du devoir, aucune philanthropie, aucun service ne pourront le tromper ni le détourner de son aspiration sacrée ou l'empêcher d'obéir à la Divinité intérieure qui a jeté son charme sur lui. Le psychique soulève l'être vers une Extase transcendante, et dans son

envolée vers l'Un Suprême, il est prêt à alléger ses ailes de tout ce qui tire vers le bas, vers le monde; mais son appel fait aussi descendre cette Béatitude et cet Amour transcendants afin de délivrer et transformer ce monde de haine et de conflit, de division, d'obscurité et d'Ignorance discordante. Il s'ouvre à un Amour divin universel, à une vaste compassion, à une intense et immense bienveillance envers tous afin que la Mère universelle puisse serrer sur son cœur tous ses enfants, les envelopper et les attirer vers elle, car il est la Passion divine qui a plongé dans la nuit pour sauver le monde de l'Inconscience universelle. Il n'est ni séduit ni trompé par les imitations mentales des grandes Vérités profondes de l'existence, ni par le mauvais usage que le vital en fait; il démasque ces contrefaçons par son rayon révélateur et fait descendre la vérité entière de l'Amour divin afin qu'il guérisse ces déformations, libère l'amour mental, vital et physique de leurs insuffisances ou de leurs perversions et leur révèle leurs vraies richesses, tout ce qui en eux participe de la présence et de l'unité divines, l'extase qui s'élève et le ravissement qui se déverse.

Toute Vérité vraie de l'Amour et des œuvres d'Amour, le psychique les accepte à leur place; mais sa flamme monte toujours vers les hauteurs et il est impatient de poursuivre l'ascension, depuis les degrés inférieurs jusqu'aux plus hauts sommets de la Vérité, car il sait que c'est seulement par l'ascension vers la Vérité suprême et par la descente de cette Vérité que l'Amour peut être descendu de la croix et régner sur le monde; car la croix est le signe de la Descente divine arrêtée et défigurée par la ligne transversale d'une déformation cosmique qui en fait un état de souffrance et d'infortune. C'est seulement par l'ascension vers la Vérité originelle que la déformation pourra être corrigée et que toutes les œuvres d'amour, de même que toutes les œuvres de la connaissance et de la vie retrouveront leur signification divine et feront partie d'une existence spirituelle intégrale.

L'ascension du Sacrifice - 2

Les œuvres de l'amour – Les œuvres de la vie

C'est donc par le sacrifice de l'amour, des œuvres et de la connaissance, avec l'être psychique pour prêtre du sacrifice, que la vie elle-même peut être transformée et trouver son vrai visage spirituel. Si le sacrifice de la connaissance, fait comme il convient, est sans contredit l'offrande la plus large et la plus pure que nous puissions apporter au Très-Haut, le sacrifice d'amour n'en est pas moins exigé de nous pour notre perfection spirituelle; il est même plus intense et plus riche par son exigence, et il peut être aussi vaste et aussi pur. Ce pur élargissement vient s'ajouter à l'intensité du sacrifice de l'amour quand toutes nos activités s'emplissent de l'esprit et du pouvoir d'une joie divine infinie et que toute l'atmosphère de notre vie est imprégnée d'une absorbante adoration de l'Un qui est le Tout et le Très-Haut. Le sacrifice d'amour atteint son ultime perfection quand, offert au divin Tout, il devient intégral, universel, sans limite, et que, soulevé jusqu'au Suprême, il cesse d'être ce faible mouvement superficiel et fugitif que les hommes appellent amour et se change en un pur, vaste et profond Ânanda qui unifie tout.

Bien que ce soit un amour divin pour le Divin suprême et universel qui doive diriger notre existence spirituelle, ceci n'exclut

pas complètement toutes les formes de l'amour individuel ni les liens qui attirent l'une vers l'autre les âmes en cette existence manifestée. Mais un changement psychique est exigé, un dépouillement des masques de l'Ignorance, une purification des mouvements égoïstes mentaux, vitaux et physiques qui prolongent la vieille conscience inférieure; chaque mouvement d'amour, une fois spiritualisé, ne doit plus dépendre d'une préférence mentale, d'une passion vitale ni d'un appétit physique : c'est l'âme qui doit reconnaître une autre âme; l'amour est restauré à son essence fondamentale, spirituelle et psychique, et le mental, le vital et le physique sont les instruments ou les éléments manifestant cette plus grande unité. Par ce changement, l'amour individuel s'élève aussi naturellement et se convertit en un amour divin pour l'Habitant divin immanent dans le mental, l'âme et le corps où demeure Celui qui est l'Un en toutes les créatures.

En fait, tout amour qui est adoration est soutenu par une force spirituelle, et même s'il est offert d'une façon ignorante et à un objet limité, quelque reflet de cette splendeur transparaît à travers la pauvreté du rite et la petitesse de ses fins. Car l'amour qui adore est une aspiration et une préparation en même temps; il peut amener, même dans ses étroites limites ignorantes, la vision fugitive d'une réalisation surprenante, bien qu'elle soit encore plus ou moins aveugle et partielle, car il est des moments où ce n'est plus nous qui aimons, mais l'Un qui aime et est aimé en nous; même une passion humaine peut être haussée et glorifiée par un simple aperçu de cet Amour et cet Amant infinis. Pour cette raison, le culte du dieu, le culte de l'idole, de l'idéal humain ou de l'homme puissant, ne doivent pas être méprisés, car ce sont des échelons qui permettent à l'espèce humaine de s'élever vers cette passion béatifique, cette extase de l'Infini; et même s'ils limitent cet Infini, ils en donnent quelque image à notre vision imparfaite, aussi longtemps que nous avons besoin des échelons inférieurs taillés pour nos pas par la Nature, et ils répondent aux étapes du progrès. Certaines idolâtries sont indispensables au développement de notre être émotif, et celui qui sait ne se hâtera jamais

de briser l'idole, à moins qu'il ne soit capable de la remplacer dans le cœur du croyant par la Réalité qu'elle représente. En outre, ces idolâtries ont un pouvoir, parce qu'elles contiennent toujours quelque chose de plus grand que leurs formes, et même lorsque nous atteignons au culte suprême, ce quelque chose demeure et devient un prolongement ou une partie de sa totalité universelle. Même lorsque nous connaissons Cela qui dépasse toutes les formes et toutes les manifestations, notre connaissance est encore imparfaite et notre amour incomplet, si nous sommes incapables d'accepter le Divin dans la créature et dans l'objet, dans l'homme, l'humanité ou l'animal, et dans l'arbre, dans la fleur, dans le travail de nos mains, dans la force de la Nature, qui n'est plus alors pour nous un mécanisme matériel au mouvement aveugle, mais un visage et un pouvoir de la Shakti¹ universelle; car en ces choses aussi demeure la présence de l'Éternel.

L'adoration ultime et inexprimable que nous offrons au Transcendant, au Très-Haut², à l'Ineffable, est encore un culte incomplet s'il ne lui est pas offert partout où il manifeste sa divinité, et même partout où il la cache : dans l'homme³, dans les choses et en chaque créature. Sans doute est-ce là un monde d'Ignorance qui emprisonne le cœur, défigure ses sentiments, obscurcit la signification de son offrande; tout culte partiel, toute religion qui érige une idole mentale ou physique, est tentée de recouvrir et de protéger la vérité qu'elle contient par un certain voile d'ignorance, et le plus souvent laisse la vérité se perdre sous l'image. Mais l'orgueil d'une connaissance exclusive est également une limitation et une barrière. Car il y a, caché derrière l'amour individuel, obscurci par son ignorante forme humaine, un mystère que le mental ne peut saisir, le mystère du corps du Divin, le secret d'une forme mystique de l'Infini, dont nous ne pouvons nous approcher que par l'extase du cœur et la passion des sens qui ont été purifiés et sublimés; et son attrait, qui

1. La Force créatrice ou la Mère suprême.

2. *param bhâvam*.

3. *mânushîm tanum âshritam*.

est l'appel du divin Joueur de Flûte, le charme irrésistible de Celui qui est Toute-Beauté ne peut être saisi, et nous saisir, que par un amour et une ardeur occultes qui finissent par unifier la Forme et le Sans-Forme et identifier la Matière et l'Esprit. C'est cela que l'esprit recherche à travers l'Amour ici-bas dans l'obscurité de l'Ignorance, et c'est cela qu'il découvre quand l'amour humain individuel se change en l'amour du Divin immanent incarné dans l'univers matériel.

Il en est de l'Amour universel comme de l'amour individuel; cet élargissement du moi par la sympathie, la bonne volonté, la bienveillance et la bienfaisance universelles, par l'amour du genre humain, l'amour des créatures, l'attrait des myriades de formes et de présences qui nous entourent, grâce à quoi l'homme échappe mentalement et émotivement aux premières limites de son ego, doivent se fondre dans un amour divin pour le Divin universel qui unifie tout. L'adoration comblée dans l'amour, l'amour comblé dans l'Ânanda — cet amour où la voie de la dévotion nous conduit finalement et qui dépasse tout, cette extase qui nous embrasse quand la félicité transcendante se fond dans le Transcendant — s'élargit encore pour devenir un amour universel pour tous les êtres, l'Ânanda de tout ce qui est : derrière tous les voiles nous percevons le Divin; en toutes les formes nous embrassons spirituellement Celui qui est Toute-Beauté. La félicité universelle de Sa manifestation sans fin coule à travers nous, emportant sur ses vagues chaque forme et chaque mouvement sans jamais être liée à aucune forme ni s'arrêter à aucun mouvement, s'avancant toujours vers une plus grande et plus parfaite expression de lui-même. Cet amour universel est libérateur et il a un pouvoir dynamique de transformation; car la discorde des formes et des apparences n'affecte plus le cœur qui a senti la Vérité unique derrière toutes les formes et compris leur signification parfaite. Par le toucher magique de l'Amour divin, l'impartiale égalité d'âme du travailleur et du connaisseur sans ego se transforme en une extase qui embrasse tout et en une béatitude aux millions de corps. Toutes les choses deviennent les corps du

divin Bien-Aimé, tous les mouvements deviennent son jeu dans l'infinie demeure de son plaisir. Même la douleur est transformée, les réactions, et même l'essence des choses pénibles sont changées ; les formes de la douleur s'évanouissent et font place aux formes de l'Ânanda.

Telle est la nature du changement de conscience essentiel qui transforme l'existence elle-même en un domaine glorifié de l'Amour et de l'Ânanda divins. Essentiellement, le changement commence pour le chercheur quand il passe du niveau ordinaire au niveau spirituel et qu'il regarde le monde, le moi et les autres d'un cœur nouveau doué de sensibilité et de vision lumineuses. Ce changement touche son sommet quand le niveau spirituel s'élève au niveau supramental, et il est alors possible de sentir le changement non seulement dans l'essence, mais de le réaliser dynamiquement aussi comme un Pouvoir qui transforme toute la vie intérieure et toute l'existence extérieure.

*
**

Pour le mental, il n'est pas trop difficile d'envisager cette transformation de l'esprit et de la nature de l'amour, et de changer cette émotion humaine trouble et limitée en une suprême passion divine qui embrasse tout ; mais pour la volonté humaine et les nombreux liens qui l'attachent à la terre, la chose est plus difficile à accepter. Et lorsque nous en venons aux œuvres d'amour, nous risquons d'être encore plus perplexes. Il est possible, comme certains l'ont fait avec une noble exagération sur le chemin de la connaissance, de trancher ici aussi le nœud du problème et d'échapper à la difficulté d'unir l'esprit de l'Amour et les grossièretés de l'action dans le monde en refusant d'agir : si nous nous retirons complètement de la vie et de l'action extérieures, il nous est loisible de vivre seuls avec notre adoration du Divin dans le silence du cœur. Il est possible aussi de n'admettre que les seuls actes qui sont en soi une expression d'amour pour le Divin — la prière, les louanges, les actes symboliques du culte ou

les activités subordonnées qui peuvent s'y rattacher et participer de leur esprit — et de laisser tout le reste de côté : l'âme se détourne de la vie ordinaire pour satisfaire sa soif intérieure dans une vie absorbée ou centrée en Dieu, tel le saint et l'adepte. Il est possible également d'ouvrir plus larges les portes de la vie et de consacrer son amour pour le Divin au service de ceux qui nous entourent et à l'humanité : on peut accomplir des œuvres philanthropiques, des œuvres de bienveillance, de bienfaisance et de charité, secourir hommes et bêtes et toute créature, en les transfigurant par une sorte de passion spirituelle, ou en modifiant leur caractère purement éthique par l'infusion d'un pouvoir et d'un mobile spirituels supérieurs. Telle est en fait la solution la plus habituellement préconisée par la pensée religieuse contemporaine, et on nous assure de tous côtés que c'est la vraie façon d'agir pour celui qui cherche Dieu ou qui fonde sa vie sur la connaissance et l'amour divins. Mais puisqu'il cherche une union complète du Divin et de la vie terrestre, le yoga intégral ne peut pas s'arrêter court à cette étroite province, ni limiter l'union aux mesures étriquées d'une règle morale de philanthropie et de bienfaisance. Dans un yoga intégral, toutes les actions doivent faire partie de la vie divine — nos actes de connaissance, nos actes de pouvoir, de production et de création, nos actes de joie et de beauté, et le plaisir de l'âme, nos actes de volonté et notre effort, notre énergie — et pas seulement nos actes d'amour et de service bienfaisant. Pour y parvenir, le yoga intégral n'emploiera pas des moyens extérieurs et mentaux, mais intérieurs et spirituels, et à cette fin il infusera dans toutes les activités, quelles qu'elles soient, un esprit d'amour divin, un esprit d'adoration et de culte, une joie de vivre dans le Divin et dans la beauté du Divin ; la vie tout entière deviendra un sacrifice des œuvres de l'amour de l'âme offert au Divin, un culte rendu au Maître de son existence.

Ainsi, par l'esprit que l'on met dans nos œuvres, il est possible de faire de la vie un acte d'adoration du Suprême ; car, dit la Gîta, « celui qui dans l'adoration de son cœur me donne une feuille, une fleur, un fruit ou un gobelet d'eau, je l'accepte ; je prends l'offrande

de sa dévotion et m'en réjouis », et ce n'est pas seulement un don extérieur consacré que l'on peut ainsi offrir avec amour et dévotion ; mais toutes nos pensées, tous nos sentiments, toutes nos sensations, toutes nos activités extérieures avec leurs formes et leurs objets, peuvent devenir une offrande à l'Éternel. Il est vrai que l'acte lui-même, ou la forme particulière de l'action, ont leur importance, et même une grande importance, mais c'est l'esprit dans lequel il est fait qui est l'élément essentiel ; c'est l'esprit (dont l'acte est le symbole ou l'expression matérielle) qui lui donne sa pleine valeur et la signification qui le justifie. On peut dire aussi qu'un acte complet d'amour divin et d'adoration comprend trois parties qui sont l'expression d'un tout unique : un culte pratique du Divin dans l'acte, un culte symbolique dans la forme de l'acte exprimant une certaine vision ou recherche du Divin, ou quelque relation avec lui, et enfin une adoration intérieure, un besoin d'unité ou un sentiment d'unité dans le cœur, dans l'âme et l'esprit. Ainsi, la vie peut se changer en adoration si l'on y met l'esprit d'un amour transcendant et universel ou une recherche de l'unité, un sentiment d'unité, si l'on fait de chaque acte un symbole et l'expression d'une émotion qui monte vers Dieu ou d'une relation avec le Divin, si tout ce que l'on fait devient un acte d'adoration, une communion de l'âme, si le mental comprend, si le vital obéit et le cœur se soumet.

Dans tout culte, le symbole, le rite significatif ou l'image expressive n'ont pas uniquement une valeur émotive ou esthétique ; ce sont des moyens physiques qui permettent à l'être humain de donner une forme plus précise à ses émotions et à l'aspiration de son cœur, et qui l'aident à affermir et intensifier son aspiration. Car si l'adoration sans l'aspiration spirituelle n'a guère de sens et de valeur, l'aspiration, sans l'acte et sans forme, est un pouvoir désincarné et de peu d'effet dans la vie. C'est malheureusement le sort de toutes les formes dans la vie humaine : elles se cristallisent, deviennent purement extérieures et donc stériles ; la forme et le culte gardent toujours leur pouvoir pour celui qui peut encore en pénétrer le sens, mais la majorité finit par se servir des cérémonies

comme d'un rite mécanique, et du symbole comme d'un signe sans vie; et parce que cette cristallisation tue l'âme de la religion, le culte et la forme doivent finalement être changés ou entièrement rejetés. Pour cette raison, certains considèrent même que tout culte et toute forme sont suspects et détestables; mais rares sont ceux qui peuvent se passer du support des symboles extérieurs, et il existe même un certain élément divin dans la nature humaine qui en a toujours besoin pour que son aspiration spirituelle soit pleinement satisfaite. Le symbole est toujours légitime, aussi longtemps qu'il est vrai, sincère et beau et porteur de joie; on peut même dire qu'une conscience spirituelle sans contenu esthétique ou émotif ne serait pas entièrement spirituelle, ou en tout cas, qu'elle ne serait pas intégrale. Dans la vie spirituelle, l'acte repose sur une conscience spirituelle perpétuellement rénovatrice qui est poussée à s'exprimer en des formes toujours nouvelles, ou qui est capable de renouveler toujours la vérité d'une forme par l'influx de l'esprit; s'exprimer ainsi et faire de chaque acte un symbole vivant d'une vérité de l'âme, est la nature même de la vision et de l'impulsion créatrices de l'esprit. C'est ainsi que le chercheur spirituel doit approcher la vie : en transmuier la forme et en glorifier l'essence.

L'Amour divin suprême est un Pouvoir créateur, et, bien qu'il puisse exister en soi, silencieux et immuable, il trouve aussi sa joie dans la forme et dans l'expression extérieures; il n'est pas condamné à l'état de divinité muette et désincarnée. Il a été dit que la création même était un acte d'amour, ou du moins qu'elle préparait un terrain où l'Amour divin pourrait élaborer ses symboles et se réaliser dans un acte de réciprocité et de don de soi; et si telle ne nous apparaît pas la nature initiale de la création, il se pourrait bien cependant que ce soit son objet et son mobile ultimes. Si elle ne nous apparaît pas ainsi, c'est parce que — malgré la présence de l'Amour divin soutenant l'évolution des créatures dans le monde —, la substance de la vie et son action sont encore pétries d'égoïsme : c'est la division, la lutte de la vie et de la conscience pour exister et survivre dans un monde de Matière inanimée et inconsciente, apparemment indifférent

et inclément, voire hostile. Dans la confusion et l'obscurité de cette lutte, tous sont jetés les uns sur les autres avec la volonté d'affirmer chacun sa propre existence, d'abord et avant tout, et accessoirement seulement la volonté de s'affirmer dans les autres, et très partiellement pour les autres; car même l'altruisme humain reste essentiellement égoïste, et l'est nécessairement jusqu'à ce que l'âme ait découvert le secret de l'Unité divine. Or, tout l'effort du yoga tend à découvrir cette Unité à sa source suprême, à la tirer du dedans pour qu'elle rayonne au-dehors jusqu'aux extrêmes confins de la vie. Toute action, toute création doit devenir une forme, un symbole du culte, de l'adoration, du sacrifice; elle doit porter quelque chose qui la marque du signe de la consécration; elle doit être une réception et une traduction de la Conscience divine, un service offert au Bien-Aimé, un don de soi et un acte de soumission. Chaque fois que cela est possible, il faut le faire dans le corps et dans la forme extérieure, toujours avec une émotion intérieure et une intensité qui montrent que cet acte est un élan de l'âme vers l'Éternel.

L'adoration dans les actes est en soi un haut sacrifice, complet et puissant, qui, lorsqu'il se multiplie, nous fait découvrir l'Un et rend possible le rayonnement divin. Car, manifestée dans l'action, la dévotion non seulement élargit le chemin et lui donne une plus grande plénitude et un plus grand dynamisme, mais elle apporte aussitôt, sur la difficile voie des œuvres dans le monde, un élément divinement passionné, un élément de joie et d'amour qui fait souvent défaut au début quand l'austère volonté spirituelle poursuit seule l'ascension escarpée dans la tension et la lutte pour gravir les sommets, tandis que le cœur reste encore endormi ou contraint au silence. Si l'esprit de l'amour divin peut y pénétrer, le chemin est moins aride, la tension se relâche; une douceur et une joie se font sentir au cœur même des difficultés et de la lutte. En fait, l'indispensable soumission de toute notre volonté, toutes nos œuvres et toutes nos activités au Suprême n'est parfaite et parfaitement efficace que lorsqu'elle est un acte d'amour. Toute vie changée en un culte, toute action faite dans l'amour du Divin

et dans l'amour du monde et de ses créatures que l'on voit et que l'on sent comme des manifestations du Divin sous d'infinis déguisements, font de ce fait même partie d'un yoga intégral.

L'offrande intérieure de l'adoration du cœur, l'âme d'adoration dans le symbole, l'esprit d'adoration dans l'acte, sont la vie même du sacrifice. Pour que cette offrande soit complète et universelle, il est indispensable que toutes nos émotions soient tournées vers le Divin. C'est le moyen de purification le plus intense pour le cœur humain, et il est plus puissant qu'aucune *catharsis* éthique ou esthétique avec son pouvoir partiel et sa pression superficielle. Un feu psychique doit être allumé au-dedans, dans lequel tout est jeté revêtu du Nom Divin. Dans ce feu, toutes les émotions se dépouillent de leurs éléments grossiers; celles qui sont perverses, non divines, sont consumées, et les autres débarrassées de leurs insuffisances jusqu'à ce que l'esprit d'amour le plus vaste et la félicité divine sans tache jaillissent de la flamme et de la fumée et de l'encens. L'amour divin qui émerge ainsi, et qui s'étend au Divin dans tous les êtres humains et toutes les créatures par un sentiment intérieur d'égalité active et universelle, sera un instrument plus puissant et plus concret pour le perfectionnement de la vie que ne pourra jamais l'être l'inefficace idéal intellectuel de fraternité. Seul cet amour divin déversé au-dehors dans les actes peut créer l'harmonie dans le monde et une unité véritable entre les créatures; tout le reste s'efforce en vain d'atteindre ce but tant que l'Amour divin ne s'est pas révélé dans la Nature terrestre, au cœur d'un monde délivré.

Il est donc de la plus haute importance que l'être psychique caché en nous émerge et prenne la direction du sacrifice, car seul cet être intérieur profond peut apporter le plein pouvoir de l'esprit dans l'acte et celui de l'âme dans le symbole. Lui seul peut donner au symbole, et préserver en lui une éternelle fraîcheur, une sincérité et une beauté impérissables, même quand la conscience spirituelle est incomplète, et empêcher que le symbole ne devienne une forme défunte ou une magie corrompue et corruptrice; grâce

à lui seul, l'acte peut conserver son pouvoir et sa signification. Toutes les autres parties de notre être — le mental, la force de vie, la conscience physique ou corporelle — sont beaucoup trop sous la domination de l'Ignorance pour être des instruments sûrs, et encore moins des guides ou la source d'une impulsion qui ne s'égarer point. Toujours, le mobile et l'action de ces pouvoirs s'accrochent en grande partie à la vieille loi, aux édits trompeurs, aux mouvements inférieurs que chérit la Nature, et c'est à contre-cœur, avec crainte ou révolte, ou par l'obstruction de leur inertie qu'ils répondent aux voix et aux forces qui nous appellent et nous pressent de nous dépasser et de nous transformer en un être plus grand et une nature plus large. Le plus souvent, ils répondent par une résistance ou un acquiescement mitigé et temporisateur; car même quand ils répondent à l'appel, ils tendent encore par habitude, par automatisme, sinon consciemment, à introduire dans l'action spirituelle leurs propres incapacités naturelles et leurs erreurs. À chaque instant, ils sont poussés à tirer égoïstement avantage des influences psychiques et spirituelles; à chaque instant, on peut les surprendre à se servir du pouvoir, de la joie et de la lumière que ces influences nous apportent, pour servir un objectif vital inférieur. Plus tard aussi, même quand le chercheur s'est ouvert à l'Amour divin transcendant, universel ou immanent et qu'il cherche à l'infuser dans sa vie, il se heurte au pouvoir d'obscurcissement et de perversion de ces forces inférieures de la Nature. Toujours, elles attirent vers les pièges, infiltrent dans cette intensité plus haute leurs éléments réducteurs, cherchent à capturer pour elles-mêmes et à leurs fins le Pouvoir qui descend, et le dégradent, en font un instrument mental, vital et physique glorifié au service du désir et de l'ego. S'il ne tenait qu'à elles, l'Amour divin, au lieu d'être le créateur de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre de Vérité et de Lumière, serait gardé ici prisonnier et utilisé pour légitimer leur pouvoir formidable, le glorifier, le sublimer, pour dorer la boue de la vieille terre et colorer de rose et de saphir les vieux cieux troubles et irréels de l'imagination vitale sentimentale et les chimères idéalisées du mental. Si cette falsification est tolérée, la Lumière, le Pouvoir et la Béatitude d'en haut se retirent et c'est la

chute dans un état inférieur, ou bien la réalisation reste à mi-chemin, enchaînée, prise dans un dangereux mélange, à moins qu'elle ne soit recouverte ou même submergée par une exaltation inférieure qui n'est pas le véritable Ânanda. Pour cette raison, l'Amour divin, pourtant au cœur de toute la création et la plus puissante de toutes les forces créatrices et rédemptrices, a été jusqu'à présent la moins visiblement présente dans la vie terrestre, la moins capable de nous délivrer, la moins créatrice. La nature humaine n'a pas pu la supporter dans toute sa pureté, justement parce que de toutes les énergies divines c'est la plus puissante, la plus pure, la plus rare, la plus intense; l'homme a immédiatement corrompu le peu qu'il en pouvait saisir pour en faire une ardeur vitale pieuse, une sentimentalité religieuse ou morale impuissante, un mysticisme sensuel, voire érotique d'un mental peint en rose ou d'une impulsion vitale trouble et passionnée, et par ces faux-semblants il a voulu compenser son incapacité à abriter le Feu mystique dont la flamme sacrificielle pourrait reconstruire le monde. Seul, l'être psychique profond, quand il se dévoile et émerge avec son plein pouvoir, peut conduire le sacrifice du pèlerin sans dommage à travers ces embûches et ces pièges; à chaque moment, il surprend, démasque, rejette les mensonges du mental et de la vie, saisit la vérité de l'Amour divin et de l'Ânanda, et les dégage des ardeurs excitées du mental ou des enthousiasmes aveugles et trompeurs de la force de vie. Par contre, toutes les parties de notre être mental, vital et physique qui sont essentiellement vraies, il les désembourbe et les emmène avec lui dans le voyage, jusqu'à ce qu'elles se tiennent droites sur le sommet, neuves en leur esprit et sublimes en leur forme.

Et cependant, même la direction de l'être psychique profond se révèle insuffisante tant qu'il n'a pas réussi à s'extraire de la masse de la Nature inférieure et à se soulever jusqu'aux niveaux spirituels les plus élevés, tant que l'étincelle ou la flamme divine descendue ici-bas n'a pas rejoint l'Éther flamboyant de son origine. Car là, ce n'est plus le domaine d'une conscience spirituelle encore imparfaite, à moitié oubliée d'elle-même sous les couches épaisses du mental,

de la vie et du corps : c'est la pleine conscience spirituelle dans sa pureté, sa liberté, sa largeur, son intensité. Là, c'est le Connaisseur éternel qui devient le Connaisseur en nous et le moteur et l'utilisateur de toute connaissance ; et de même, c'est l'éternel Bienheureux qui devient l'Adoré, attirant à lui cette parcelle divine et éternelle de son être et de sa joie, émanée de lui pour jouer dans l'univers ; c'est l'Amant infini qui répand partout son heureuse unité dans la multitude de ses propres moi manifestés. Là, toute la beauté du monde est la beauté du Bien-Aimé, et toutes les formes de beauté doivent se tenir dans la lumière de cette éternelle Beauté et se soumettre au pouvoir de la Perfection divine dévoilée qui sublime et transfigure. Là, toute Béatitude et toute Joie sont celles du Bienheureux, et toutes les formes inférieures de jouissance, de bonheur ou de plaisir sont soumises au choc puissant de son flot ou de ses courants ; et par sa force de persuasion, tout ce qui est jugé inadéquat est mis en pièces ou contraint de se transmuier en une forme de l'Ânanda divin. Alors se dévoile à la conscience individuelle une Force qui peut manier souverainement les valeurs amoindries et dégradées de l'Ignorance. Il devient enfin possible de faire descendre dans la vie la réalité immense et l'intensité concrète de l'amour et de la joie de l'Éternel. En tout cas, notre conscience spirituelle devient capable de sortir du mental et d'entrer dans la Lumière, la Force et l'Immensité supramentales ; là, dans la lumière et la puissance de la Gnose supramentale, se trouvent la splendeur et la joie d'un pouvoir d'expression et d'organisation divines qui pourrait délivrer le monde de l'Ignorance et même le recréer à l'image de la Vérité de l'Esprit.

Dans la Gnose supramentale l'adoration intérieure trouve sa plénitude, son sommet, son étendue qui embrasse tout, l'union profonde et intégrale ; là, les ailes flamboyantes de l'Amour soutiennent le pouvoir et la joie d'une Connaissance suprême. Car l'Amour supramental apporte une extase active qui surpasse la paix vide et l'immobilité passive que donne le plus haut ciel du Mental libéré, sans pour autant trahir le vaste calme profond qui marque le commencement du silence supramental. L'unité d'un amour

qui est capable d'inclure toutes les différences sans être aboli ni même diminué par leurs limitations actuelles et leurs dissonances apparentes, atteint ses pleines possibilités au niveau supramental. Car là, une unité intense avec toutes les créatures, fondée sur une profonde unité d'âme avec le Divin, peut s'harmoniser avec une diversité de relations qui rend l'unité plus parfaite encore et plus absolue. Le pouvoir de l'Amour supramentalisé peut se saisir sans hésitation ni danger de toutes les relations humaines et les tourner vers le Divin, délivrées de leur mise en scène vulgaire, mélangée, mesquine, et les transmuier en heureux matériaux de la vie divine. Par sa nature même en effet, l'expérience supramentale a le pouvoir de perpétuer le jeu des différences sans nuire le moins du monde à l'union divine ou à l'unité infinie, ni l'amoindrir. Pour une conscience supramentalisée, il serait tout à fait possible de contenir tous les contacts avec les êtres humains et le monde dans la puissance de sa flamme purifiée et de transfigurer leur signification, parce que l'âme percevrait toujours que c'est l'Un éternel qui est l'objet de toute émotion, de toute recherche d'amour ou de beauté, et elle pourrait se servir spirituellement de cet élan vital élargi et libéré pour rencontrer l'Un Divin et s'unir à lui en toutes choses et dans toutes les créatures.



La troisième et dernière catégorie des œuvres du sacrifice comprend tout ce qui fait directement partie du yoga des œuvres ; c'est son domaine principal, c'est là qu'il s'accomplit directement. Il couvre toute l'étendue des activités les plus visibles de la vie, et notamment l'innombrable variété des énergies de la Volonté-de-Vie qui se projette à l'extérieur pour tirer tout le parti possible de l'existence matérielle. C'est ici qu'une spiritualité ascétique ou tournée vers l'autre monde trouve un insurmontable démenti à la Vérité qu'elle cherche et se sent obligée de se détourner de l'existence terrestre et de la rejeter sous prétexte qu'elle restera à jamais l'obscur terrain de jeu d'une incurable Ignorance. Et pourtant, ce sont justement ces activités que le yoga intégral choisit pour la

conquête spirituelle et la transformation divine. Complètement abandonnée par les disciplines ascétiques, acceptée par d'autres mais comme un champ d'épreuve provisoire ou comme un jeu équivoque, superficiel et momentané de l'esprit caché, l'existence terrestre est pleinement embrassée et accueillie par le chercheur intégral qui en fait un terrain d'accomplissement, un lieu de travail divin, un champ de la découverte totale de l'Esprit caché au-dedans. Découvrir en soi-même la Divinité est le premier but du chercheur intégral, mais il doit aussi la découvrir totalement dans le monde, derrière l'apparent démenti de ses formes et de ses plans, et finalement découvrir totalement le dynamisme de l'Éternel transcendant, car c'est par la descente de l'Éternel que ce monde et ce moi trouveront le pouvoir de briser les enveloppes qui les déguisent et deviendront visiblement divins en des formes révélatrices et des processus transparents, comme ils le sont déjà en leur secrète essence.

Les chercheurs du yoga intégral doivent accepter entièrement ce but, mais l'accepter n'est pas méconnaître les immenses pierres d'achoppement qui peuvent se trouver sur le chemin de la réalisation; au contraire, il faut être pleinement conscient des raisons qui ont irrésistiblement poussé tant d'autres disciplines à refuser d'envisager même la possibilité de ce but, et encore moins son impérieuse nécessité, et les ont empêchées de comprendre que c'est là le sens véritable de l'existence terrestre. Car c'est là, dans les œuvres de la vie et dans la nature terrestre, qu'est le centre de la difficulté qui a poussé la philosophie à se retrancher dans un isolement altier et même le regard impatient de la religion à se détourner de cette maladie de la naissance dans un corps mortel pour atteindre un Paradis lointain ou la paix muette du Nirvâna. Le chemin de la Connaissance pure est relativement direct et facile à suivre pour le chercheur, en dépit de nos limitations mentales et des pièges de l'Ignorance; le chemin de l'Amour pur, bien qu'il ait aussi ses pierres d'achoppement, ses souffrances et ses épreuves, peut se comparer au vol de l'oiseau dans l'azur sans limite. Car la Connaissance et l'Amour sont purs en leur essence; troubles

et perturbations, corruptions et dégradations ne surviennent que lorsqu'ils entrent dans le jeu ambigu des forces de la vie, qui s'en saisissent servir les activités grossières et les mobiles obstinément inférieurs de l'existence extérieure. Seule parmi ces trois pouvoirs, la Vie, ou du moins la domination d'une certaine Volonté-dans-la-Vie, paraît être une force impure, maudite, déchue en son essence même. À son contact, les divinités elles-mêmes, enveloppées dans ses lourds sédiments ou prises dans ses fondrières chatoyantes, deviennent vulgaires et se couvrent de boue, évitant tout juste d'être entraînées dans ses perversions ou, fin plus désastreuse encore, de sombrer complètement et de devenir des démons et des Asuras. Un principe d'obscur et lourde inertie en est la base. Tous les êtres y sont enchaînés : au corps, à ses besoins et ses désirs par un mental trivial, à des émotions et des espoirs mesquins, à une répétition insignifiante de petits fonctionnements sans valeur — petits besoins, petits soucis, petites occupations, petits chagrins et petits plaisirs — qui ne mènent à rien au-delà d'eux-mêmes et portent le sceau d'une ignorance oublieuse de sa propre raison d'être et de son but. Ce mental physique¹ d'inertie ne croit à aucune autre divinité qu'à ses petits dieux terrestres ; il aspire, peut-être, à un confort, un ordre, un plaisir plus grands, mais il ne demande aucune élévation, aucune délivrance spirituelle. Au centre, nous trouvons une Volonté-de-Vie plus forte, plus fervente, mais c'est un *daïmôn* aveuglé, un esprit perversi, qui exulte au cœur du tourbillon passionné et de l'imbroglio désolant de la vie ; c'est une âme de désir, humaine ou titanesque, accrochée aux couleurs tapageuses, à la poésie débridée, la tragédie violente ou le poignant

1. Sri Aurobindo a distingué divers niveaux dans le mental : les niveaux supérieurs ou supraconscients, qu'il appelle respectivement (dans l'ordre descendant), surmental, mental intuitif, mental illuminé, mental supérieur, puis le mental ordinaire ou mental pensant, puis le soubassement évolutif du mental : le mental vital, le mental physique et le mental cellulaire. Le mental physique est une sorte de première « mentalisation » de la Matière, c'est un mental mécanique, répétitif, microscopique, qui enregistre tout et répète obstinément ses minuscules expériences, ses craintes, ses peurs, ses « sagesse ». C'est par lui que le Mental s'est tout d'abord fixé dans la Matière, mais ses aptitudes « fixatives » sont une entrave considérable au développement de la conscience lorsqu'elle tente de déborder le corps, et elles sont la cause, notamment, de bien des maladies récurrentes.

mélodrame dans les courants où se mêlent le bien et le mal, la joie et la peine, la lumière et l'obscurité, la jouissance enivrante ou la plus cruelle torture. Elle aime ces choses et n'en est jamais rassasiée, et même quand elle en souffre et crie, elle n'accepte rien d'autre et rien d'autre ne peut lui donner de joie. Elle hait toutes les choses supérieures et se révolte contre elles, et dans sa furie voudrait piétiner, déchirer ou crucifier tout Pouvoir plus divin qui aurait la présomption de rendre la vie pure, lumineuse, heureuse, et arracher de ses lèvres le breuvage brûlant de cet excitant mélange. Il y a bien une autre Volonté-dans-la-Vie qui consent à suivre les perfectionnements du mental idéal et se laisse séduire quand il offre d'extraire de la vie une harmonie, une beauté, une lumière, un ordre plus noble, mais ce n'est qu'une infime partie de la nature vitale, et elle est facilement écrasée par ses compagnons de joug plus violents ou plus lourds et plus obscurs ; elle ne se rallie pas aisément non plus à un appel qui dépasse celui du mental, à moins qu'il ne trahisse ses propres fins, comme le fait souvent la religion lorsqu'elle rabaisse ses exigences et pose des conditions que notre nature vitale obscure ait moins de peine à comprendre. Le chercheur spirituel prend conscience de toutes ces forces en lui-même ; il les trouve partout autour de lui et doit se battre et lutter constamment pour échapper à leur emprise et les chasser du bastion bien retranché où depuis si longtemps elles règnent sur son être et sur l'existence humaine qui l'entoure. La difficulté est grande, car leur emprise est si forte, si invincible en apparence, qu'elle justifie le dicton méprisant qui compare la nature humaine à la queue du chien — redressez-la tant que vous voudrez par la force morale, la religion, la raison ou tout autre effort rédempteur, elle finira toujours par revenir à la courbe tortueuse de la Nature. Et si grande est la vigueur, la poigne de cette Volonté-de-Vie agitée, si immense est le péril de ses passions et ses erreurs, si subtilement insistante ou continûment envahissante, si obstinée jusqu'aux portes mêmes du Ciel est la furie de ses attaques ou l'obstruction épuisante de ses obstacles, que même le saint et le yogi ne sont jamais sûrs, face à ses intrigues ou ses violences, de leur pureté libérée ni de la maîtrise

acquise sur eux-mêmes à force de discipline. Tout labeur pour redresser cette tortuosité foncière semble futile pour la volonté qui se débat ; s'enfuir, s'évader dans un Ciel bienheureux ou en finir dans la paix de la dissolution, paraît être en vérité la seule sagesse, et découvrir le moyen de ne plus renaître, le seul remède contre le stupide esclavage, le misérable délire, les joies et les accomplissements aveugles et fragiles de l'existence terrestre.

Et pourtant il doit y avoir, et il y a en effet un remède, un moyen de guérir cette nature vitale troublée et de la redresser, une possibilité de transformation ; mais pour cela, il faut trouver la cause de la déviation et y porter remède au cœur même de la Vie et en son principe même, car malgré l'obscurité et la perversion de son apparence actuelle, la Vie aussi est un pouvoir du Divin et non la création de quelque Fatalité malfaisante ni d'une ténébreuse impulsion titanesque. La Vie elle-même porte la semence de son propre salut, c'est à l'Énergie de Vie qu'il faut demander notre levier ; car, bien qu'il y ait une lumière salvatrice dans la Connaissance, une force de rédemption et de transformation dans l'Amour, ceux-ci ne peuvent pas être efficaces ici-bas tant qu'ils n'ont pas obtenu le consentement de la Vie ni trouvé à son centre quelque énergie délivrée qui pourra servir d'instrument pour sublimer la Force de Vie humaine dévoyée et la changer en une Force de Vie divine. On ne peut pas trancher la difficulté en faisant une division dans les œuvres du sacrifice ; nous ne pouvons pas échapper en décidant que nous ne ferons que les œuvres de la Connaissance et de l'Amour, et que nous laisserons de côté les œuvres de la volonté et du pouvoir, la possession et l'acquisition, la production et l'utilisation fructueuse des capacités, la bataille et la victoire et la maîtrise, nous privant ainsi de la plus grande partie de la vie sous prétexte qu'elle semble faite de la substance même du désir et de l'ego, et donc fatalement condamnée à n'être qu'un lieu de disharmonie, de conflit et de désordre. On ne peut pas vraiment faire pareille division, ou si l'on essaye, son objectif essentiel doit nécessairement échouer puisqu'elle nous isolerait de toutes les énergies du Pouvoir cosmique et rendrait

stérile une importante partie de la Nature intégrale; or c'est justement la seule force dont elle dispose pour réaliser toutes ses créations dans le monde. La Force de Vie est un intermédiaire indispensable, c'est l'élément réalisateur dans la Nature : le mental a besoin de son alliance pour que ses œuvres ne restent pas de brillantes formations intérieures désincarnées; l'esprit en a besoin pour donner une force extérieure et une forme à ses possibilités manifestées et parvenir à une expression complète qui s'incarne dans la Matière. Si la Vie refuse aux autres œuvres de l'esprit l'aide et intermédiaire de son énergie, ou si nous refusons la Vie elle-même, il est probable que tout l'effet terrestre de nos œuvres se réduira à une immobile réclusion ou à une sublime impuissance; ou si par hasard nous accomplissons quelque chose, notre action n'aura qu'un rayonnement partiel, plus subjectif qu'objectif, qui modifiera l'existence, peut-être, mais n'aura pas la force de la transformer. En revanche, si la Vie prête ses forces à l'Esprit sans que celles-ci aient été au préalable régénérées, le résultat risque d'être pire encore, car il est probable qu'elle réduira l'action spirituelle de l'Amour et de la Connaissance à des mouvements dégradés ou corrompus, à moins qu'elle n'en fasse les complices de ses propres opérations inférieures et perverses. La Vie est indispensable à l'intégralité d'une réalisation spirituelle créatrice, mais une vie délivrée, soulevée, transformée, et non la vie mentalisée ordinaire de l'homme-animal, ni la vie démoniaque ou titanesque, ni même un mélange de vie divine et non divine. Les autres disciplines peuvent faire ce qu'elles veulent — fuir le monde et chercher le Ciel —, mais telle est la tâche difficile, et pourtant inévitable, du yoga intégral; il ne peut pas se permettre de laisser sans solution le problème des œuvres extérieures de la Vie, il doit trouver en elles la Divinité innée et l'allier fermement et pour toujours aux divinités de l'Amour et de la Connaissance.

Vouloir remettre à plus tard les œuvres de la Vie, quand l'Amour et la Connaissance auront suffisamment grandi pour pouvoir empoigner souverainement et sans danger la Force de Vie afin de la régénérer, n'est pas une solution non plus, car nous avons

vu qu'ils doivent s'élever vers les plus larges cimes avant d'être à l'abri de la perversion vitale qui entrave ou paralyse leur pouvoir de délivrance. Si seulement notre conscience pouvait atteindre les hauteurs de la Nature supramentale, alors, en vérité, ces incapacités disparaîtraient. Mais nous sommes ici devant un dilemme : d'une part, il est impossible d'atteindre les hauteurs supramentales en portant sur les épaules le fardeau d'une Force de Vie non régénérée, et d'autre part, il est également impossible de régénérer radicalement la Volonté-dans-la-Vie sans faire descendre au préalable la lumière infaillible et l'invincible pouvoir des niveaux supérieurs, spirituel et supramental. La Conscience supramentale n'est pas seulement une Connaissance, une Béatitude, un Amour et une Unité intimes, c'est aussi une Volonté, un principe de Pouvoir et de Force, et elle ne peut pas descendre tant que l'élément correspondant de Volonté, de Pouvoir et de Force dans cette Nature manifestée n'est pas suffisamment développé et sublimé pour la recevoir et supporter son intensité. Or, la Volonté, le Pouvoir, la Force, sont la substance même de l'Énergie de Vie, sa substance innée, et c'est ce qui donne raison à la Vie quand elle refuse de reconnaître l'exclusive suprématie de la Connaissance et de l'Amour, car elle s'élance avec fougue pour satisfaire quelque chose de beaucoup plus irréflecti et de plus dangereux, plus indomptable, mais qui pourtant sait aussi s'aventurer, à sa façon audacieuse et ardente, vers le Divin et l'Absolu. L'Amour et la Sagesse ne sont pas les seuls aspects du Divin ; il y a aussi son aspect de Pouvoir. De même que le mental cherche à tâtons la Connaissance et que le cœur s'approche aveuglément de l'Amour, de même la force de vie, si maladroite et trépidante soit-elle, trébuche à la recherche du Pouvoir et de la maîtrise qu'il nous donne. L'erreur du mental, dans les domaines de l'éthique et de la religion, est de condamner le Pouvoir en lui-même, de ne jamais l'accepter ni le rechercher sous prétexte qu'il serait naturellement corrupteur et pervers ; dans la plupart des cas, cette opinion se trouve justifiée, en apparence, mais ce n'en est pas moins un préjugé foncièrement aveugle et irrationnel. Si corrompu et mal employé soit-il, comme le sont d'ailleurs aussi l'Amour et la Connaissance, le Pouvoir est une chose divine et il

a été établi sur terre pour un usage divin. La *Shakti* — Volonté, Pouvoir — est le dynamisme des mondes, et que ce soit la Force de Connaissance, la Force d'Amour, la Force de Vie, la Force d'Action ou la Force du Corps, son origine est toujours spirituelle et son caractère est naturellement divin. C'est l'usage qu'en font la brute, l'homme ou le titan dans le monde de l'Ignorance, qui doit être rejeté pour faire place à une action plus grande et plus naturelle — même si elle est pour nous supranormale — guidée par la Lumière d'une conscience intérieure à l'unisson de l'Infini et Éternel. Le yoga intégral ne peut pas rejeter les œuvres de la Vie et se contenter d'une expérience intérieure : il doit aller au-dedans afin de changer le dehors, et faire de la Force de Vie un instrument et une partie intégrante de l'Énergie yogique en contact avec le Divin et divinement guidée.

S'il est si difficile d'accomplir spirituellement les œuvres de la vie, c'est parce que la Volonté-dans-la-Vie a créé, pour réaliser ses desseins dans le monde de l'Ignorance, une fausse âme de désir et qu'elle l'a substituée à l'étincelle divine ou vraie psyché. Toutes, ou presque toutes les opérations de la vie, sont ou semblent être à présent accomplies et viciées par cette âme de désir; même celles qui sont morales ou religieuses, même celles qui portent le masque de l'altruisme, de la philanthropie, du sacrifice de soi et de l'abnégation, sont autant de fils pris dans sa trame. Cette âme de désir est une âme séparatrice — c'est l'âme de l'ego — et tous ses instincts cherchent une affirmation de soi séparée; toujours, ouvertement ou sous des masques plus ou moins brillants, elle aspire à sa propre croissance : elle veut posséder, jouir, conquérir et dominer. Si l'on veut délivrer la Vie de cette malédiction que sont l'agitation, la disharmonie et la perversion, il faut que l'âme vraie, l'être psychique, prenne la première place, et que la fausse âme de désir et l'ego soit dissous. Mais ceci ne veut pas dire que la vie elle-même doive être réprimée ni que sa ligne naturelle d'accomplissement doive lui être refusée; car derrière cette âme de vie, cette âme de désir, il y a en nous un être vital intérieur vrai qu'il ne faut pas dissoudre mais libérer et mettre au premier plan afin qu'il

fasse son vrai travail comme un pouvoir de la Nature divine. La prédominance de ce vital vrai sous la conduite de l'âme profonde et vraie en nous, est la condition pour que s'accomplissent divinement les desseins de la Force de Vie. Ces desseins resteront les mêmes en leur essence, mais leur mobile intérieur et leur caractère extérieur seront transformés. Le divin Pouvoir-de-Vie est aussi une volonté de croissance, une force d'affirmation de soi, mais c'est l'affirmation du Divin en nous, non celle de la petite personnalité temporaire à la surface, et c'est la croissance du vrai Individu divin, l'être central, la Personne impérissable et secrète, qui émerge seulement quand l'ego se soumet et disparaît. Tel est le vrai but de la vie : la croissance, mais une croissance de l'esprit dans la Nature, son affirmation et son développement dans le mental, dans la vie et dans le corps ; la possession, mais une possession du Divin en toutes choses par le Divin, et non une possession des choses pour elles-mêmes par le désir de l'ego ; la jouissance, mais une jouissance de l'Ânanda divin dans l'univers ; la bataille et la conquête et la domination, mais une bataille qui est une lutte victorieuse contre les Pouvoirs des Ténèbres, une domination qui est le parfait empire spirituel sur soi ; une maîtrise de la Nature intérieure et extérieure, une conquête des domaines de l'Ignorance par la Connaissance, l'Amour et la Volonté divine.

Telles sont les conditions et tels doivent être les buts d'une réalisation divine des œuvres de la Vie, afin de parvenir à une transformation progressive qui est le troisième élément du triple sacrifice. L'objet du yoga n'est pas une rationalisation, mais une supramentalisation, pas une moralisation mais une spiritualisation de la vie. Ce n'est pas une manipulation des extériorités ni des mobiles psychologiques superficiels qui est son but principal, mais de fonder nouvellement la vie et son action sur l'élément divin qui est caché en elle, car alors seulement le secret Pouvoir divin au-dessus pourra gouverner directement et transfigurer la vie en une expression manifeste de la Divinité, au lieu d'agir comme maintenant sous le déguisement et le masque défigurant de l'Acteur éternel. Seul un changement fondamental de conscience, un changement spirituel, et

non les manipulations superficielles du mental et de la raison, peut changer la vie et lui donner un autre visage que celui, douloureux et ambigu, qu'elle revêt à présent.

*

**

C'est donc par une transformation du principe même de la vie, et non par une manipulation extérieure de ses phénomènes, que le yoga intégral se propose de changer ce mouvement trouble et ignorant en un mouvement lumineux et harmonieux de la Nature. Trois conditions sont indispensables pour accomplir cette révolution intérieure centrale et cette formation nouvelle; aucune de ces conditions n'est tout à fait suffisante en soi, mais si elles unissent leurs pouvoirs, le soulèvement peut être accompli et la conversion faite, et faite complètement. Car, en premier lieu, la vie telle qu'elle est, est un mouvement du désir; elle s'est construit en nous un centre, une âme de désir qui rapporte à elle tous les mouvements de la vie et y ajoute sa trouble coloration et la souffrance d'un effort ignorant, mal éclairé et toujours frustré; si l'on aspire à une vie divine, le désir doit donc être aboli et faire place à un mobile plus pur et plus stable; l'âme de désir tourmentée doit être dissoute et à sa place doivent émerger le calme, l'énergie et la joie de l'être vital véritable, maintenant caché en nous. Ensuite, telle qu'elle est, la vie est poussée ou conduite en partie par l'impulsion de la force de vie et en partie par le mental, qui est surtout le serviteur et le complice de cette impulsion vitale ignorante, mais un peu aussi son guide et son mentor inquiet, pas très lumineux ni très compétent; si l'on aspire à une vie divine, il faut donc que le mental et l'impulsion vitale deviennent de simples instruments et que l'être psychique profond prenne leur place pour nous conduire sur le chemin et nous indiquer l'orientation divine. En dernier lieu, telle qu'elle est, la vie recherche la satisfaction de l'ego séparateur; l'ego doit donc disparaître et être remplacé par la vraie personne spirituelle, l'être central, et la vie elle-même doit se tourner vers l'accomplissement du Divin dans l'existence terrestre; elle doit sentir la Force divine qui s'éveille en elle et devenir l'instrument docile de ses desseins.

Le premier de ces trois mouvements intérieurs de transformation — la transformation du désir — est chose ancienne et familière : ce fut toujours l'un des objectifs principaux de la discipline spirituelle. Elle était déjà parfaitement formulée dans la doctrine de la Gîtâ, selon laquelle un complet renoncement au désir pour les fruits de l'action, une complète éradication du désir lui-même et une complète égalité d'âme, sont l'état normal d'un être spirituel. Une égalité spirituelle parfaite est le signe véritable et indiscutable de la cessation du désir : avoir l'âme parfaitement égale vis-à-vis de toutes choses, ne pas être troublé par la joie et la peine, l'agréable et le désagréable, le succès et l'insuccès, regarder d'un œil égal le grand et le petit, l'ami et l'ennemi, le vertueux et le pécheur, voir en tous les êtres l'innombrable manifestation de l'Un, et en toutes choses, le jeu innombrable ou la lente évolution masquée de l'Esprit incarné. Ce n'est pas une quiétude mentale, un isolement, une indifférence, pas une tranquillité vitale inerte, pas une passivité de la conscience physique qui refuse ou accepte tout mouvement, qui sont la condition voulue, bien que parfois cela soit pris à tort pour la condition spirituelle, mais une vaste et inébranlable universalité qui comprend tout, comme celle de l'Esprit-Témoin derrière la Nature. Car ici-bas, tout semble être une organisation de forces fluctuantes, à moitié ordonnées, à moitié confuses ; mais derrière ces forces, on peut percevoir le soutien d'une paix, d'un silence, d'une ampleur qui ne sont pas inertes mais calmes, pas impuissants mais potentiellement tout-puissants, et qui sont pleins d'une énergie concentrée, stable, immobile, capable de supporter tous les mouvements de l'univers. Cette Présence à l'arrière-plan regarde toutes choses d'une âme égale : l'énergie qu'elle contient peut être libérée pour n'importe quelle action, mais le choix de l'action ne viendra pas d'un désir quelconque dans l'Esprit-Témoin ; c'est une Vérité qui agit, et elle est par-delà l'action elle-même, par-delà ses formes et ses impulsions apparentes et plus grande qu'elles, par-delà le mental, la force de vie ou le corps et plus grande qu'eux, bien qu'elle puisse prendre une apparence mentale, vitale ou physique pour ses fins immédiates. Quand viennent la mort du désir et la tranquille ampleur égale

dans toute notre conscience, l'être vital vrai en nous écarte le voile et révèle sa présence calme, intense, puissante. Car telle est la vraie nature de l'être vital, *prânamaya purusha* ; c'est une projection du Purusha divin dans la vie : tranquille, fort, lumineux, doué de multiples énergies, obéissant à la Volonté divine, sans ego ; et en dépit de cela, ou plutôt à cause de cela, capable de toute action, tout accomplissement, toute entreprise, si haute ou vaste qu'elle puisse être. La vraie Force de Vie, révélée, n'est plus cette énergie superficielle troublée, harcelée, divisée, tendue, mais une grande et radieuse Puissance divine pleine de paix et de force et de béatitude, un Ange de Vie aux voies larges qui enveloppe l'univers de ses ailes de Puissance.

Et pourtant, cette transformation du vital en une vaste force et une vaste égalité, est insuffisante ; car si elle nous donne les instruments d'une vie divine, elle ne nous en fournit pas le gouvernement ni l'initiative. C'est ici qu'intervient la présence de l'être psychique libéré ; il ne nous donne pas le gouvernement ni la direction suprêmes — car telle n'est pas sa fonction —, mais pendant la transition de l'Ignorance à la Connaissance divine, il fournit une direction progressive pour notre vie et notre action intérieures et extérieures ; à chaque moment, il indique la méthode, le chemin, les pas qui conduiront à la condition spirituelle parfaite en laquelle une suprême initiative dynamique sera toujours là pour diriger les activités de la Force de Vie divinisée. La lumière qu'il répand illumine les autres parties de notre nature qui, faute d'une direction meilleure que celle de leurs propres pouvoirs confus et tâtonnants, erraient dans les cercles de l'Ignorance ; il donne au mental le sens intérieur des pensées et des perceptions, à la vie un sens infaillible des mouvements faux ou trompeurs et des mouvements bien inspirés ; une sorte d'oracle tranquille en nous révèle les causes de nos faux pas, nous prévient à temps et nous met en garde contre leur répétition, dégage par expérience et intuition la loi (non plus rigide, mais plastique) qui donne à nos actes la direction correcte, la marche vraie, l'impulsion juste. Une volonté se crée en nous, qui commence à s'accorder

à la Vérité en évolution plus qu'aux labyrinthes d'une erreur qui cherche et tourne en rond sans avancer. Une orientation résolue vers la grande Lumière qui doit être, un instinct de l'âme, un tact et une vision psychiques qui pénètrent dans la substance vraie, dans le mouvement vrai, l'intention vraie des choses, et de plus en plus s'approchent de la vision spirituelle et de la connaissance par contact intérieur, par vision intérieure et même par identité, commencent à remplacer les acuités superficielles du jugement mental et l'étreinte impatiente de la force de vie. Les œuvres de la Vie se rectifient, sortent de la confusion, substituent à l'ordre artificiel et légal imposé par l'intellect et aux règles arbitraires du désir, la direction de la vision intérieure de l'âme; elles entrent dans les voies profondes de l'Esprit. Mais surtout, l'être psychique impose à la vie la loi du sacrifice; il exige que toutes ses œuvres soient une offrande au Divin, à l'Éternel. Toute la Vie devient alors un appel à ce qui est par-delà la Vie — l'acte le plus modeste s'élargit dans cette perception de l'Infini.

À mesure que l'égalité intérieure s'affermi, et avec elle la présence de l'être vital véritable qui attend la direction supérieure qu'il doit servir, et à mesure que l'appel psychique lui aussi grandit dans toutes les parties de notre nature, Cela à qui l'appel s'adresse commence à se révéler et à descendre pour prendre possession de la vie et de ses énergies, et les emplir de l'élévation, de l'intimité et de l'ampleur de sa présence et de ses desseins. Chez un grand nombre, sinon la plupart, il manifeste quelque reflet de sa présence avant même que l'égalité et l'aspiration ou la direction psychiques ne se manifestent ouvertement. L'appel de l'élément psychique voilé, opprimé par la masse de l'ignorance extérieure et implorant la délivrance, la tension d'une ardente méditation et d'une quête de la connaissance, un besoin intense du cœur, une volonté passionnée et sincère, même si elle est encore ignorante, peuvent briser la cloison qui sépare cette Nature supérieure de la Nature inférieure et ouvrir les écluses. Quelque parcelle de la Personne divine, ou une Lumière, un Pouvoir, une Béatitude, un Amour, peuvent émerger de l'Infini et se révéler au chercheur. Ce ne sera peut-être qu'une

révélation fugitive, un éclair, une lueur trop vite éteinte et qui se retire bientôt en attendant que la nature soit prête, mais il se peut aussi que l'expérience se répète, grandisse, se prolonge. Un long travail, immense, minutieux, aura dès lors commencé, parfois lumineux ou intense, parfois lent et obscur. À certains moments, un Pouvoir divin vient à la surface pour diriger et contraindre, ou pour instruire et éclairer ; à d'autres, il se retire à l'arrière-plan et semble nous abandonner à nos propres ressources. Tout ce qui est ignorant dans l'être, obscur, perversi, ou simplement imparfait et inférieur, se lève, est poussé peut-être à son paroxysme, manipulé, corrigé, épuisé, contraint de voir ses propres résultats désastreux et obligé d'appeler sa propre fin ou sa transformation, ou expulsé de notre nature parce que sans valeur et incorrigible. Pareil travail ne peut s'accomplir de manière unie et sans heurts ; il y a des alternances de jour et de nuit, d'illumination et d'obscurité, de calme et de construction, ou de bataille et de bouleversement, des périodes où grandit la présence de la Conscience divine, et d'autres où elle paraît absente, des sommets d'espérance et des abîmes de désespoir ; il y a l'enlacement du Bien-Aimé et l'angoisse de son absence, l'invasion accablante des Pouvoirs hostiles et leurs tromperies irrésistibles, leur opposition féroce, leurs moqueries paralysantes, et aussi l'aide, le réconfort, la communion des dieux et des Messagers divins. C'est une grande et longue révolution, un immense barattage de l'Océan de la Vie où tour à tour jaillissent le nectar et le poison, jusqu'au jour où tout est prêt et la Descente grandissante trouve un être, une nature préparés et conditionnés pour accepter son autorité totale, sa présence qui embrasse tout. Mais si l'égalité, si la lumière et la volonté psychiques sont déjà présentes, le travail peut être considérablement allégé et facilité, bien qu'il soit impossible de s'en dispenser : il sera débarrassé de ses pires dangers ; un bonheur, une confiance, un calme intérieurs soutiendront la marche à travers toutes les difficultés et toutes les épreuves de la transformation, et la Force grandissante, profitant du plein consentement de la nature, réduira et éliminera rapidement le pouvoir des forces adverses. Une direction infaillible, une sûre protection seront présentes d'un bout à l'autre, parfois bien en évidence, parfois derrière le

voile, et le Pouvoir ultime sera déjà là dès le commencement et à chacune des longues étapes intermédiaires de la grande entreprise. Car, à tout moment le chercheur percevra le Guide et Protecteur divin ou l'action de la suprême Force de la Mère; il saura que tout est fait pour le mieux, que le progrès est assuré, la victoire inévitable. Dans un cas comme dans l'autre, le processus est le même et il est inéluctable : une prise de possession de notre nature entière et de la vie dans sa totalité, intérieure et extérieure, afin de révéler, utiliser et transformer ses forces et ses mouvements sous la pression d'une Vie supérieure plus divine, jusqu'au jour où tout ici-bas sera embrassé par des pouvoirs spirituels plus grands et deviendra l'instrument d'une action spirituelle et d'un but divin.

Au cours de ce processus, et même dès la période initiale, il devient évident que ce que nous connaissons de nous-mêmes, notre présente existence consciente, n'est qu'une formation représentative, une activité superficielle, le résultat extérieur et changeant d'une vaste masse d'existence cachée. Notre vie apparente et les actions de cette vie ne sont rien d'autre qu'une série d'expressions significatives, mais ce que la vie essaye d'exprimer n'est pas à la surface; notre existence est quelque chose de beaucoup plus vaste que cet être frontal apparent que nous prenons pour nous-mêmes et que nous offrons au monde autour de nous. Cet être frontal et extérieur est un amalgame confus de formations mentales, de mouvements vitaux et de fonctionnements physiques, et l'analyse, même la plus complète, de tous ses composants et de ses mécanismes, ne réussit pas à révéler le secret total. C'est seulement quand nous passons derrière, au-dessous, au-dessus, dans les étendues cachées de notre être, que nous avons le pouvoir de connaître le secret; les investigations et les manipulations de surface les plus rigoureuses et les plus pénétrantes ne peuvent pas nous donner la compréhension véritable ni la maîtrise effective et complète de notre vie, de ses mobiles et ses activités; en fait, cette impuissance est la cause de la faillite de la raison, de la morale et de toutes les autres actions de surface quand elles ont voulu maîtriser, libérer et perfectionner la vie de l'espèce humaine. Car, au-dessous même de notre conscience

physique la plus obscure se trouve un être subconscient en lequel, comme dans une terre nourricière et protectrice, sont cachées toutes sortes de semences qui germent et poussent à la surface, inexplicablement, et en lequel aussi, constamment, nous jetons de nouvelles semences qui prolongent le passé et influencent notre avenir; cet être subconscient est obscur, ses mouvements sont petits, il est capricieusement et presque fantastiquement subrationnel, mais d'une puissance immense pour la vie terrestre. En outre, derrière notre mental, notre vie, notre physique conscient, se trouve une conscience subliminale¹ plus vaste qui comprend de multiples étendues — un mental intérieur, un vital intérieur, un physique subtil intérieur — soutenues par une existence psychique profonde, une âme qui anime tout le reste; et dans ces étendues cachées se trouvent aussi une masse de personnalités préexistantes qui fournissent les matériaux, les forces motrices, les impulsions de notre existence de surface en développement. Car en chacun de nous ici-bas, il y a peut-être une personne centrale unique, mais aussi une multitude de personnalités subordonnées qui ont été créées par l'histoire passée de la manifestation de cette personne centrale, ou qui en sont les expressions sur les plans intérieurs et qui soutiennent le jeu de son existence actuelle dans ce cosmos

1. Notons la différence entre « subconscient » et « subliminal ». Chez Sri Aurobindo, les divisions psychologiques suivent l'ascension évolutive, ce qui paraît logique puisque c'est dans la Matière et à partir d'elle que des degrés de conscience de plus en plus hauts se sont manifestés. L'Inconscient représente donc notre base matérielle, corporelle (mais cette soi-disant « inconscience » contient une conscience cachée, « involuée », sinon la conscience n'aurait jamais pu émerger dans la Matière, car rien ne peut sortir de rien). Le Subconscient représente les premiers cheminements de la conscience dans la Matière : il contient toutes les empreintes de la vie végétale et animale. Au-dessus de notre conscience actuelle, s'étend le Supraconscient et ses divers plans, qui représente notre avenir évolutif, de même que le Subconscient représente notre passé évolutif, terrestre. Cette supraconscience se manifeste plus visiblement chez les êtres de génie, les sages, les poètes ou les mystiques, qui sont les annonciateurs de l'humanité future. En dehors de cette triple division — Inconscient, Subconscient, Supraconscient —, qui correspond à l'échelle évolutive, Sri Aurobindo a reconnu divers plans de conscience universels qui servent de soubassement ou de source à nos activités de conscience dans le monde matériel : un physique subtil universel, un vital universel, un mental universel. Ces plans subliminaux sont remplis de forces extrêmement conscientes, tandis que le subconscient représente une zone évolutive très peu ou très mal consciente (sub-consciente). Le yoga nous ouvre les portes des régions subliminales et supraconscientes.

extérieur matériel. À la surface de notre être, nous sommes coupés de tout ce qui nous entoure, et rien ne passe, sauf ce que laissent filtrer le mental extérieur et le contact des sens, qui transmettent bien peu de nous à notre monde ou de notre monde à nous. Dans ces étendues intérieures, par contre, la barrière qui nous sépare des autres existences est mince, et il est facile de la briser; là, nous pouvons sentir immédiatement — pas seulement déduire à partir de leurs effets, mais sentir directement — l'action des forces mondiales secrètes, l'action des forces mentales, des forces vitales et des forces physiques subtiles qui composent l'existence universelle et individuelle; nous sommes même capables, si seulement nous voulons nous y entraîner, de manier ces forces mondiales qui se jettent sur nous ou nous entourent et de les maîtriser de plus en plus, ou du moins de modifier puissamment leur action sur nous et sur les autres, leurs formations, leurs mouvements eux-mêmes. Mais ce n'est pas tout; au-dessus du mental humain il est des étendues encore plus vastes, supraconscientes par rapport au mental, d'où descendent secrètement des influences, des pouvoirs, des contacts, qui sont les facteurs originels et qui déterminent les choses d'ici-bas, et si nous les appelions à descendre dans toute leur plénitude, ils pourraient changer totalement la structure et l'économie de la vie dans l'univers matériel. La Force divine qui travaille en nous à mesure que nous nous ouvrons à elle dans le yoga intégral, nous révèle peu à peu toutes ces expériences et cette connaissance latentes, elle développe leurs effets et les utilise comme des moyens et des étapes de la transformation de notre nature et de notre être tout entiers. Dès lors, notre vie n'est plus une petite vague qui roule à la surface; elle plonge dans la vie cosmique, parfois même coïncide avec elle. Notre esprit, notre moi, s'élève pour s'identifier intérieurement avec un Moi cosmique immense, mais il peut aussi entrer en contact avec ce qui est au-delà de l'univers, tout en restant conscient de l'action universelle et en la dominant.

C'est donc en intégrant notre être divisé que la divine Shakti dans le yoga s'avance vers son but; notre libération, notre

perfection, notre maîtrise, dépendent de cette intégralisation, puisque la petite vague de la surface n'est pas capable de maîtriser son propre mouvement, et encore moins d'avoir aucune maîtrise véritable sur la vaste vie qui l'entoure. La Shakti, le Pouvoir de l'Infini et Éternel, descend en nous, travaille, brise nos formations psychologiques actuelles, renverse tous les murs, élargit, libère, nous présente des pouvoirs de vision, d'idéation, de perception, toujours nouveaux et toujours plus grands, et des mobiles de vie nouveaux aussi et plus grands; elle élargit l'âme de plus en plus et re façonne ses instruments, nous met en présence de chaque imperfection afin qu'elle soit condamnée et détruite, nous prépare à une perfection plus grande et fait en peu de temps le travail de bien des vies ou de plusieurs âges; ainsi de nouvelles étendues et de nouvelles naissances s'ouvrent constamment en nous. L'action de la Shakti nous élargit, elle libère la conscience de son emprisonnement dans le corps, lui permet d'en sortir, en transe ou dans le sommeil, ou même à l'état de veille, et d'entrer dans les autres mondes ou en d'autres régions de ce monde-ci et d'y agir ou d'en rapporter ses expériences. La conscience se répand au-dehors, sent que le corps est seulement une petite partie d'elle-même et commence à contenir ce qui auparavant la contenait : elle réalise la conscience cosmique et s'étend à la mesure de l'univers. Elle commence à connaître intérieurement et directement les forces qui agissent dans le monde, au lieu de les connaître seulement par une observation et un contact extérieurs; elle sent leurs mouvements, distingue leur fonctionnement et peut agir immédiatement sur elles comme le savant agit sur les forces physiques, accepter leur action et leurs effets dans notre mental, notre vie et notre corps, ou les rejeter, ou les modifier, les changer, les remodeler, créer des pouvoirs et des mouvements nouveaux immenses à la place des anciens petits fonctionnements de notre nature. Nous commençons à percevoir l'action des forces du Mental universel et à savoir comment nos pensées sont créées par cette action, à séparer intérieurement la vérité et le mensonge de nos perceptions, à élargir leur champ, étendre et illuminer leur signification, à devenir les maîtres de notre propre mental, capables

de façonner activement les mouvements du Mental dans le monde autour de nous. Nous commençons à percevoir les courants et les grandes vagues des forces de vie universelles, à déceler l'origine et la loi de nos sentiments, de nos émotions, nos sensations, nos passions; nous sommes libres de les accepter ou de les rejeter, libres de les re-créeer, de nous ouvrir, de nous élever vers de plus vastes, vers de plus hauts plans du Pouvoir de la Vie. Nous commençons aussi à connaître la clef de l'énigme de la Matière, à suivre les effets et les réactions du Mental, de la Vie et de la Conscience sur cette Matière, à découvrir de plus en plus qu'elle est une résultante, un instrument, et finalement nous décelons son dernier secret, à savoir que la Matière n'est pas seulement une forme d'Énergie, mais une forme de conscience, une conscience involuée¹ et immobilisée, restreinte, fixée d'une façon instable; et nous commençons à voir aussi comment il est possible de la libérer et avec quelle plasticité elle répond aux Pouvoirs supérieurs, comment elle peut consciemment incarner l'Esprit et consciemment l'exprimer au lieu d'en être une incarnation aux trois quarts inconsciente. Tout cela, et davantage encore, devient possible à mesure que l'action de la Shakti divine grandit en nous et s'achemine vers une pureté, une vérité, une hauteur, une étendue plus grandes, en dépit de toutes les résistances de notre obscure conscience — en dépit même de nos efforts pour nous ouvrir à Elle —, à travers bien des luttes et des mouvements de progrès et de régression et de progrès encore, qu'impose le travail de transformation intensive pour changer cette substance à moitié inconsciente en une substance consciente. Tout dépend de l'éveil psychique en nous, de l'intégralité de notre réponse à la Shakti divine et de notre soumission grandissante.

1. Selon Sri Aurobindo, la loi de cet univers comporte un double mouvement : mouvement d'involution de l'Esprit dans la matière et dans les formes, puis mouvement d'évolution de l'Esprit, qui se retrouve Lui-même à travers des formes de plus en plus organisées et conscientes. Chaque étape de cette lente évolution, depuis l'apparente inconscience de la matière jusqu'à l'homme supramental de la « vie divine », contient, involué en elle-même, latent, le germe de l'étape suivante. Ainsi la vie est involuée dans la matière, le mental est involué dans la vie, et le supramental est involué dans le mental. C'est parce que l'Esprit est involué dans la Matière que l'Esprit peut *devenir* dans la Matière.

Mais tout cela représente seulement une vie intérieure plus grande et une plus grande possibilité d'action extérieure, et ce n'est encore qu'un accomplissement de transition; la transformation complète ne peut venir que par l'ascension du sacrifice jusqu'aux sommets les plus hauts, quand il agit sur la vie avec le pouvoir, la lumière et la béatitude de la Gnose divine supramentale. Car alors seulement, toutes les forces divisées qui s'expriment imparfaitement dans la vie et dans ses œuvres, sont soulevées jusqu'à leur unité originelle, à leur harmonie fondamentale, leur vérité unique, leur authentique absolu, leur signification entière. Là, la Connaissance et la Volonté sont une, l'Amour et la Force sont un seul mouvement; les opposés qui nous affligent ici-bas sont résolus en leur unité réconciliatrice : le bien atteint son absolu, et le mal, se dépouillant de son erreur, retourne au bien qui se dissimulait en lui; le péché et la vertu disparaissent en une pureté divine et dans un infaillible mouvement-de-vérité; la douteuse évanescence du plaisir s'efface en une Béatitude qui est le jeu d'une éternelle et heureuse certitude spirituelle, et la douleur abolie découvre le contact d'un Ânanda qui avait été trahi par l'obscur perversion de la volonté de l'Inconscient et son incapacité à recevoir la Joie. Toutes ces choses, qui pour le Mental ne sont qu'imagination, ou un mystère, deviennent évidentes et peuvent faire l'objet d'une expérience à mesure que la conscience s'élève au-dessus des limites du mental incarné dans la Matière et s'élance vers la liberté et la plénitude des étendues de plus en plus hautes de la supra-intelligence; mais elles ne peuvent devenir entièrement vraies et normales que lorsque le supramental devient la loi de notre nature.

Par conséquent, c'est de l'accomplissement de cette ascension et de la possibilité d'une descente du dynamisme complet de ces régions suprêmes dans la conscience terrestre, que dépendent la justification de la Vie, son salut, sa transformation en une Vie divine dans une Nature terrestre transfigurée.



Le yoga intégral ainsi conçu et répondant à de telles conditions, s'appuie sur les moyens spirituels dont nous venons de parler et s'applique à une transformation intégrale de notre nature, et cela nous donne tout naturellement la réponse au problème que posent les activités ordinaires de la vie et leur place dans le yoga.

Il n'est pas question, et ne peut pas être question ici d'un complet abandon ascétique, contemplatif ou mystique des œuvres et de la vie, pas question d'un évangile d'absorption méditative et d'inactivité, pas question de tronquer ou de condamner la Force de Vie et ses activités, ni de rejeter la manifestation dans la Nature terrestre. Il se peut, à un moment ou à un autre, que le chercheur ait besoin de se retirer en lui-même, de rester plongé en son être intérieur et de se couper du bruit et du tourbillon de la vie de l'Ignorance jusqu'à ce qu'un certain changement intérieur soit accompli ou qu'une base soit assurée, sans quoi il devient difficile ou même impossible de continuer à agir efficacement sur la vie. Mais ce ne peut être qu'une période, un épisode, une nécessité temporaire ou une manœuvre spirituelle préparatoire; ce ne peut pas être la règle du yoga ni son principe.

Diviser les activités de l'existence humaine d'après des prescriptions religieuses ou morales, ou d'après les deux à la fois, se restreindre aux seuls actes d'adoration ou aux seules œuvres de philanthropie et de bienfaisance, serait contraire à l'esprit du yoga intégral. Toute règle purement intellectuelle, toute acceptation purement mentale, ou tout rejet, sont étrangers au dessein et à la méthode de sa discipline. Tout doit être haussé à une hauteur spirituelle et posé sur une base spirituelle; un changement spirituel intérieur et une transformation extérieure doivent être imposés à la vie tout entière et pas seulement à une partie de la vie; tout ce qui favorise ce changement ou l'admet, doit être accepté; tout ce qui est incapable ou inapte ou refuse de se soumettre au mouvement transformateur, doit être rejeté. Il ne doit y avoir d'attachement pour aucune chose en particulier, aucune forme de vie, aucun but, aucune activité; il faut renoncer à tout, si c'est nécessaire, et il

faut admettre tout ce que le Divin choisit comme matériaux de la vie divine. Mais ce n'est pas le mental ni la volonté d'un désir vital visible ou camouflé ni le sens moral qui doivent accepter ou rejeter : c'est l'insistance de l'être psychique, le commandement du divin Guide du yoga, la vision du Moi supérieur ou Esprit, la direction illuminée du Maître. Les voies de l'esprit ne sont pas des voies mentales; ce n'est pas une règle mentale ni une conscience mentale qui peuvent le déterminer ni le guider.

De même, une combinaison ou un compromis entre deux ordres de conscience, spirituelle et mentale, ou spirituelle et vitale, ou une simple sublimation intérieure d'une Vie extérieurement inchangée, ne peuvent pas être la loi ni le but du yoga. La vie tout entière doit être acceptée, mais tout entière elle doit être transformée; tout doit devenir une partie intégrante, une forme, une expression adéquate de l'être spirituel dans une nature supramentale. Tel est le sommet et le couronnement de l'évolution spirituelle dans le monde matériel; et de même que le changement de l'animal vital en homme mental a fait de la vie quelque chose de tout à fait différent avec une conscience de base, une envergure et une signification entièrement nouvelles, de même cet autre changement de l'être mental matérialisé en un être spirituel et supramental qui se servira de la Matière sans être dominé par elle, doit, lui aussi, intégrer la vie et en faire quelque chose de très différent de l'existence humaine défectueuse, imparfaite et limitée, en lui donnant une tout autre conscience de base, une tout autre envergure et une tout autre signification. Toutes les formes d'activité de la vie qui s'avéreront incapables de supporter le changement, devront disparaître; toutes celles qui sont capables de le supporter, survivront et entreront dans le Royaume de l'Esprit. Une Force divine est à l'œuvre, qui choisira à chaque instant ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être, ce qui doit être intégré momentanément ou d'une façon permanente, ce qui doit être momentanément ou définitivement abandonné. Car, pourvu que nous ne lui substituions pas notre désir ou notre ego — et c'est pourquoi notre âme doit être toujours en éveil, toujours sur

ses gardes, consciente de la direction divine et résister à toute tromperie non divine au-dedans ou au-dehors —, cette Force est suffisante et seule qualifiée, et elle nous mènera au but par des chemins et des moyens trop vastes, trop intérieurs, trop complexes pour que le mental puisse les suivre, et encore moins les dicter. C'est un chemin ardu, difficile, dangereux, mais il n'en est pas d'autre.

Seules deux règles diminueront la difficulté et atténueront le danger. D'une part, rejeter tout ce qui vient de l'égo, du désir vital, du mental pur et simple et de son incompétence raisonneuse et outrecuidante, tout ce qui assiste les forces au service de l'Ignorance. D'autre part, apprendre à entendre et à suivre la voix de l'âme profonde, la direction du guru, l'ordre du Maître, l'action de la Mère divine. Quiconque s'accroche aux désirs et aux faiblesses de la chair, aux appétits et aux passions du vital en sa turbulente ignorance, aux ordres d'un mental personnel qui n'a pas été illuminé ni réduit au silence par une connaissance plus haute, ne peut pas trouver la vraie loi intérieure et accumule les obstacles sur le chemin de l'accomplissement divin. Quiconque est capable de détecter et de répudier ces forces d'obscurité, capable de reconnaître et de suivre le vrai Guide au-dedans et au-dehors, découvrira la loi spirituelle et atteindra le but du yoga.

Un changement de conscience radical et total est non seulement le sens même, mais avec une force croissante, par étapes et progressivement, toute la méthode du yoga intégral.

Règles de conduite et liberté spirituelle

La clef de voûte de la connaissance sur laquelle doivent reposer l'action et le progrès du chercheur dans le yoga, est une perception de plus en plus concrète de l'unité, un sentiment vivant de l'Un qui imprègne tout; le chercheur doit se mouvoir avec la conscience grandissante que l'existence entière est un tout indivisible : toutes les œuvres aussi font partie de ce tout divin indivisible. Son action personnelle et les résultats de son action ne peuvent plus être, ou sembler être, un mouvement séparé et entièrement ou principalement déterminé par le « libre » arbitre égoïste d'un individu, lui-même séparé dans la masse. Nos œuvres font partie d'une action cosmique indivisible; elles sont mises en place, ou plus exactement se mettent d'elles-mêmes à leur place dans le tout d'où elles émergent, et leur résultat est déterminé par des forces qui nous dépassent. Cette action mondiale, dans sa vaste totalité et en chacun de ses plus infimes détails, est l'indivisible mouvement de l'Un qui se manifeste progressivement dans le cosmos. De même, l'homme devient progressivement conscient de sa propre vérité et de la vérité des choses à mesure qu'il s'éveille à la présence de l'Un au-dedans et au-dehors et qu'il prend conscience du processus occulte et miraculeusement significatif des forces de l'Un dans la marche de la Nature. Cette action, ce mouvement, ne se limite pas à nous-mêmes ni à ceux qui nous entourent, ni à la part minime, fragmentaire, des activités cosmiques que perçoit notre conscience superficielle; il est soutenu par une immense

existence environnante et sous-jacente qui, pour notre mental, est subliminale ou subconsciente, et il est soumis à l'attraction d'une vaste existence transcendante qui est supraconsciente par rapport à notre nature. Notre action émerge, comme nous-mêmes, d'une universalité dont nous ne sommes pas conscients ; nous lui donnons une forme selon notre tempérament et notre mental personnels et la volonté de la pensée, ou selon la force de nos impulsions et de nos désirs ; mais la vraie vérité des choses et la vraie loi de l'action dépassent ces formations humaines personnelles. Tous les points de vue et toutes les règles d'action humaines qui ignorent la totalité indivisible du mouvement cosmique, sont au regard de la Vérité spirituelle le signe d'une vision imparfaite et une loi de l'Ignorance, quelle que soit leur utilité pratique extérieure.

Et pourtant, même quand nous avons un aperçu de cette idée ou que nous sommes parvenus à la fixer dans notre conscience et à en faire une connaissance mentale, et même quand l'âme a pris l'attitude qui en découle, nous trouvons encore difficile, dans les parties extérieures de notre être et dans notre nature active, de faire cadrer ce point de vue universel avec nos revendications personnelles, nos opinions, notre volonté, nos émotions, nos désirs. Par la force de l'habitude, nous continuons à traiter ce mouvement indivisible comme une masse de matériaux impersonnels que nous — l'ego, la personne — devons façonner selon notre volonté et notre fantaisie mentale et par nos propres efforts. Telle est l'attitude habituelle des êtres humains à l'égard de leur milieu — une attitude fautive à dire vrai, car notre ego et sa volonté sont les créations et les jouets des forces cosmiques ; pour maîtriser ces forces, nous devons absolument abandonner l'ego et pénétrer dans la conscience de la divine Connaissance-Volonté de l'Éternel qui agit à travers elles, comme si nous étions en quelque sorte les délégués de cette Volonté supérieure. Et cependant, cette position personnelle est l'attitude juste pour l'individu tant qu'il chérit son individualité et ne l'a pas encore pleinement développée ; car sans ce point de vue personnel et sans cette force dynamique, son ego ne pourrait pas croître, il ne pourrait pas se développer ni se

différencier suffisamment de la masse de l'existence universelle, subconsciente ou semi-consciente.

Il n'en demeure pas moins que l'emprise de cette conscience égocentrique sur toute notre existence habituelle est difficile à secouer, même quand nous n'avons plus besoin de vivre à ce stade de notre développement, dans la séparativité, l'individualisme et l'agressivité, et que nous voudrions maintenant échapper à cette nécessité, échapper à la petitesse de l'âme-enfant pour entrer en l'unité et l'universalité, en la conscience cosmique et, par-delà, atteindre notre stature spirituelle transcendante. Il est indispensable de reconnaître clairement, non seulement dans notre pensée mais dans nos sensations, nos sentiments et nos actions que ce mouvement, cette action universelle n'est pas la vague d'une existence impersonnelle et sans consistance qui se plie à la volonté de l'ego, suivant sa force et son insistance. C'est le mouvement d'un Être cosmique qui a la Connaissance de son domaine; ce sont les pas d'une Divinité qui est maîtresse de sa propre force d'action progressive. De même que le mouvement est un et indivisible, de même Celui qui est présent dans le mouvement est un, unique et indivisible. Il détermine tous les résultats, mais aussi toutes les initiatives, toutes les actions et tous les processus qui dépendent du mouvement de sa force cosmique et n'appartiennent à la créature que de façon secondaire et par leur forme.

Mais alors, quelle doit être la position spirituelle du chercheur en tant que personne? Quelle est, dans la Nature dynamique, sa vraie relation avec cet Être cosmique unique et ce mouvement total unique? Il n'est qu'un centre — un centre de différenciation de la conscience personnelle unique, un centre de détermination du mouvement total unique; sa personnalité est une vague d'individualité persistante qui reflète la Personne universelle unique, le Transcendant, l'Éternel. Dans notre monde d'Ignorance, cette réflexion est toujours brisée et déformée parce que la crête de la vague, c'est-à-dire notre moi de veille conscient, ne renvoie qu'une image imparfaite et falsifiée de l'Esprit divin. Toutes nos opinions,

nos règles, nos formations, nos principes, sont seulement des tentatives pour représenter dans ce miroir brisé un reflet déformé, un fragment de l'action totale, universelle et progressive, et de son innombrable mouvement vers quelque révélation ultime du Divin. Notre mental essaie de représenter cette action totale aussi bien qu'il le peut, par d'étroites approximations qui deviennent de moins en moins inadéquates à mesure que notre pensée devient plus large, plus lumineuse, plus puissante; mais c'est toujours une approximation, pas même une image vraie, bien que partielle. À travers les âges, la Volonté divine cherche à révéler progressivement une parcelle de son divin Mystère et de la vérité cachée de l'Infini, non seulement dans l'unité cosmique, non seulement dans la collectivité des créatures vivantes et pensantes, mais dans l'âme de chaque individu. C'est pourquoi dans le cosmos, en chaque collectivité, chaque individu, se trouve enraciné un instinct, une confiance en notre propre perfectibilité, un élan constant vers un développement de soi toujours plus grand et plus adéquat, plus harmonieux, toujours plus proche de la vérité secrète des choses. Cet effort se traduit dans le mental constructeur de l'homme par des codes de connaissance, de sentiment, de caractère, d'esthétique et d'action — règles, idéaux, normes et lois — dont il s'efforce de faire des *dharmas*¹ universels.

*
**

Si nous voulons être libres en l'Esprit, si nous voulons n'être soumis qu'à la seule Vérité suprême, nous devons abandonner l'idée que nos lois mentales ou morales engagent l'Infini, ou qu'il y a quoi que ce soit d'absolu ou d'éternel, ou de sacro-saint, dans nos règles de conduite actuelles, même les plus hautes. Élaborer des règles temporaires de plus en plus hautes, tant qu'elles sont nécessaires, c'est servir le Divin en sa marche dans le monde; ériger une règle absolue, immuable, c'est dresser une barrière contre la coulée des eaux éternelles. Dès que l'âme, encore esclave de la

1. *Dharma* : l'Ordre cosmique; la loi éternelle; la loi juste, essentielle de tout être.

Nature, prend conscience de cette vérité, elle est délivrée de la dualité du bien et du mal. Car le bien est tout ce qui aide l'individu et le monde à se rapprocher de leur plénitude divine ; le mal, tout ce qui retarde ou interrompt cette perfection croissante. Mais puisque la perfection est progressive, puisqu'elle évolue dans le temps, le bien et le mal sont aussi des quantités mouvantes qui, de temps en temps, changent de signification et de valeur. Telle chose qui nous paraît mauvaise et qui sous sa forme présente doit être abandonnée, fut un jour salutaire et nécessaire au progrès général et individuel. Telle autre que nous considérons maintenant comme mauvaise, peut fort bien devenir, sous une autre forme et dans un autre arrangement, quelque élément d'une perfection future. Et sur le plan spirituel, nous transcendons même cette distinction, car nous découvrons la raison d'être, l'utilité divine de toutes ces choses que nous appelons bonnes ou mauvaises. Dès lors, nous devons rejeter le mensonge qui est en elles, écarter tout ce qui est déformé, ignorant et obscur dans les choses prétendues bonnes, autant que dans celles que nous jugeons mauvaises. Cela veut dire que nous devons accepter seulement le vrai et le divin, et qu'aucune autre distinction n'est nécessaire dans les processus éternels.

Pour ceux qui ne peuvent agir que s'ils s'appuient sur des règles rigides, ou qui ne peuvent sentir que les valeurs humaines et non les valeurs divines, cette vérité peut faire figure de concession dangereuse propre à détruire les fondements mêmes de la moralité, à désorienter toute notre conduite et à engendrer le chaos. Certes, si nous devons choisir entre une morale éternelle et immuable et pas de morale du tout, tel serait bien le résultat pour l'homme qui vit dans l'ignorance. Mais même au niveau humain, si nous avons assez d'intelligence et de souplesse pour reconnaître qu'une règle de conduite peut être temporaire et pourtant nécessaire en son temps, et si nous l'observons fidèlement jusqu'à ce qu'elle puisse être remplacée par une meilleure, nous ne souffrons pas de cette perte : nous perdons seulement le fanatisme d'une vertu imparfaite et intolérante. À sa place, nous gagnons la largeur d'esprit et un pouvoir de progrès moral continu, la charité, la capacité d'établir

des liens profonds, étroits avec ce monde de créatures qui luttent et trébuchent, et par cette charité même, nous trouvons des raisons plus vraies et une force accrue pour aider les hommes sur le chemin. Finalement, quand l'humain s'achève et que commence le divin, quand le mental disparaît en la conscience supramentale et que le fini se précipite dans l'infini, tout mal disparaît en un Bien divin transcendant qui devient universel sur tous les plans de conscience qu'il touche.

Il reste donc entendu que toutes les règles établies pour gouverner notre conduite sont seulement des tentatives imparfaites, temporaires et évolutives, pour nous représenter à nous-mêmes notre progrès mental tâtonnant au sein de la réalisation universelle vers laquelle la Nature s'achemine. La manifestation divine ne peut pas être liée par nos petites règles ni nos frêles saintetés; la conscience qu'elles recouvrent est trop vaste pour elles. Une fois que nous aurons saisi ce fait, assez déconcertant pour l'absolutisme de notre raison, il nous sera plus aisé de mettre à leur vraie place relative les règles successives qui gouvernent les différentes étapes de la croissance de l'individu et de la marche collective de l'humanité. Nous pouvons, en passant, jeter un coup d'œil sur les plus générales de ces règles, car il nous faut examiner quelle est leur position vis-à-vis de cet autre mode d'action sans règles, spirituel et supramental que cherche le yoga et dont il s'approche par une soumission de l'individu à la Volonté divine, puis, plus effectivement, une fois la soumission faite, par son ascension vers une conscience plus grande où devient possible une certaine identité avec le dynamisme de l'Éternel.

*

**

Quatre règles principales gouvernent la conduite humaine suivant une échelle ascendante. La première est le besoin personnel et la préférence, le désir de l'individu; la seconde est la loi et le bien de la collectivité; la troisième est l'idéal moral; la quatrième est la loi divine la plus haute de notre nature.

Quand il se met en route pour le long voyage de son évolution, l'Homme ne possède que les deux premières de ces quatre règles pour s'éclairer et se conduire; elles constituent la loi de son existence animale et vitale, car c'est en tant qu'animal-homme — un animal vital et physique — qu'il fait ses premiers pas. Le vrai travail de l'homme sur la terre est d'exprimer dans le type humain une image de plus en plus fidèle du Divin; qu'il le sache ou non, c'est à cette fin que la Nature œuvre en lui sous le voile épais de ses processus intérieurs et extérieurs. Mais l'homme matériel ou animal ignore le but intérieur de la vie; il ne connaît que ses besoins et ses désirs; et nécessairement, son seul guide pour accomplir ce qui est attendu de lui, est la perception de ses propres besoins et les vibrations ou les indications de son propre désir. Sa première règle naturelle de conduite est de satisfaire avant tout ses exigences et ses besoins physiques et vitaux, et accessoirement tous les besoins émotifs ou mentaux, toutes les imaginations ou les notions dynamiques qui s'éveillent en lui. La seule loi qui vienne contrebalancer ou dominer, atténuer, contredire cette impérieuse revendication naturelle, est l'obligation que lui imposent les idées, les besoins et les désirs de sa famille, de sa communauté ou de sa tribu, du troupeau ou du groupe dont il est membre.

Si l'homme pouvait vivre pour lui seul — et ce ne serait possible que si le développement individuel était l'unique objet du Divin dans le monde —, cette deuxième loi n'aurait pas à intervenir. Mais l'existence entière est réglée par l'action et la réaction mutuelles du tout et des parties, par le besoin qui lie chaque élément constituant à la chose constituée, par l'interdépendance du groupe et des individus qui le composent. Suivant la terminologie de la philosophie indienne, le Divin se manifeste toujours sous la double forme d'un être séparé et d'un être collectif, *vyashti*, *samashti*. L'homme, qui revendique impérieusement la croissance de son individualité séparée, sa plénitude et sa liberté, est incapable de satisfaire même à ses propres besoins personnels et à ses désirs, sauf en s'associant à d'autres hommes; il forme un tout à lui seul, mais ce tout est incomplet sans les autres. Cette obligation

rattache donc la loi personnelle de sa conduite à la loi du groupe, celle-ci résultant de la formation d'une entité collective durable dotée d'une vie et d'un mental collectifs propres, auxquels sa vie et son mental personnels dans un corps sont subordonnés comme une unité transitoire. Et pourtant, il y a quelque chose d'immortel en lui et de libre, qui n'est pas lié au corps du groupe; certes, le groupe survit à son existence individuelle sur la terre, mais il ne peut pas survivre à l'esprit éternel qui est en lui, ni prétendre l'enchaîner à la loi collective.

Cette loi apparemment plus large et qui se veut supérieure n'est rien de plus, en fait, qu'un prolongement du principe vital et animal qui gouverne l'individu élémentaire : c'est la loi de la bande ou du troupeau. L'individu identifie partiellement sa vie à la vie d'un certain nombre d'autres individus auxquels il se trouve associé par la naissance, le choix ou les circonstances. Et puisque l'existence du groupe est nécessaire à sa propre existence et à sa satisfaction, il finit avec le temps, sinon dès le début, par donner une place primordiale à la préservation du groupe, à l'accomplissement des besoins collectifs et à la satisfaction des notions, des habitudes de vie et des désirs collectifs, faute de quoi le groupe se désintégrerait. La satisfaction des idées et des sentiments personnels, des besoins et des désirs, des habitudes et des penchants, doit constamment — non pour des raisons morales ou altruistes, mais parce que la situation l'exige — se subordonner à la satisfaction des idées et des sentiments, des besoins et des désirs, des penchants et des habitudes, non de tel ou tel individu, ni même d'un grand nombre d'individus, mais de la société dans son ensemble. Ce besoin social est l'obscur matrice de la moralité et de l'impulsion éthique en l'Homme.

Nous ne savons pas vraiment si, dans les âges primitifs, l'homme vivait solitaire ou avec sa seule compagne comme le font certains animaux. Toutes les traces qu'il a laissées nous le montrent comme un animal social, non comme un corps et un esprit isolés. La loi du troupeau l'a toujours emporté sur la loi

de son développement individuel; il serait donc né, aurait vécu et aurait été formé depuis toujours comme une simple unité dans la masse. Mais logiquement et naturellement, du point de vue psychologique, la loi du besoin et du désir personnels est la loi primordiale; la loi sociale survient comme une puissance secondaire et usurpatrice. Deux impulsions maîtresses distinctes gouvernent donc l'homme : l'une, individualiste, gouverne sa vie personnelle et l'autre, grégaire, gouverne sa vie sociale; d'un côté, un mobile de conduite personnel et de l'autre, un mobile social. La possibilité de leur opposition et les efforts que l'homme a faits pour trouver un équilibre entre elles, sont à l'origine même de la civilisation humaine et persistent sous d'autres formes quand il a dépassé l'animal vital et atteint un niveau mental et spirituel hautement individualisé.

L'existence d'une loi sociale extérieure à l'individu est, suivant les époques, un avantage considérable ou un lourd handicap pour le développement du divin en l'homme. C'est un avantage au début, quand l'homme est fruste et incapable de se découvrir lui-même et de se maîtriser, parce qu'elle érige un pouvoir autre que celui de son égoïsme personnel et l'aide à persuader ou à contraindre cet égoïsme de modérer ses exigences sauvages, de discipliner ses mouvements irrationnels et souvent violents, et même de se perdre parfois dans un égoïsme plus vaste et moins personnel. C'est un désavantage pour l'esprit adulte prêt à transcender la formule humaine, parce que c'est une règle extérieure qui cherche à s'imposer à lui du dehors; or, précisément, la condition de sa perfection est qu'il croisse du dedans et dans une liberté grandissante, non pas en étouffant son individualité perfectionnée, mais en la transcendant, non plus par une loi obligatoire qui dresse et discipline son être, mais par l'âme au-dedans qui fraye son chemin à travers toutes les formes précédentes afin de posséder et de transmuier son être par sa lumière.



Deux solutions idéales et absolues se font face dans le conflit qui oppose les exigences de la société et celles de l'individu. Le groupe exige que l'individu se subordonne plus ou moins complètement à la communauté, ou même qu'il perde en elle son existence indépendante : l'unité plus petite doit être immolée ou se sacrifier d'elle-même à l'unité plus grande. L'individu doit accepter les besoins de la société comme son besoin propre, les désirs de la société comme son propre désir ; il ne doit pas vivre pour lui-même, mais pour la tribu, le clan, la communauté ou la nation dont il est membre. Du point de vue de l'individu, la solution idéale et absolue serait une société qui n'existerait pas pour elle-même ni pour son but collectif dévorant, mais pour le bien de l'individu et pour son accomplissement, pour une vie plus grande et plus parfaite de tous ses membres. Représentant autant que possible ce qu'il y a de meilleur en lui et l'aidant à accomplir le meilleur de lui-même, la société respecterait la liberté de chacun de ses membres et subsisterait, non par la loi et la force, mais par le libre consentement spontané des personnes qui la composent. Une société idéale d'un type ou de l'autre n'existe nulle part, et il serait extrêmement difficile de la créer, et plus difficile encore de maintenir son existence précaire aussi longtemps que l'individu s'accroche à son égoïsme et en fait le mobile primordial de l'existence. Une domination générale, mais non complète, de la société sur l'individu, est le moyen le plus simple ; et instinctivement, c'est ce système que la Nature adopte dès le début et qu'elle garde en équilibre par des lois rigoureuses, des coutumes contraignantes et un endoctrinement vigilant de l'intelligence humaine encore asservie et mal développée.

Dans les sociétés primitives, la vie individuelle est soumise à des coutumes et des règles communautaires rigides et immuables ; c'est la loi du troupeau humain, ancienne et se voulant éternelle, qui toujours essaye de se faire passer pour le décret perpétuel de l'Impérissable, *esha dharmah sanâtanah*. Cet idéal n'est d'ailleurs pas mort dans la pensée humaine ; les tendances les plus récentes du progrès humain cherchent à établir une nouvelle édition somptueuse et plus vaste de cet ancien penchant de l'existence

collective à asservir l'esprit humain. C'est un sérieux danger pour le développement intégral d'une vérité et d'une vie plus grandes sur la terre. Car les désirs et les libres recherches de l'individu, si égoïstes soient-ils, si faux ou pervertis puissent-ils être sous leurs formes immédiates, contiennent en leurs coquilles obscures le germe d'un développement nécessaire à l'ensemble; derrière les recherches et les faux pas de l'individu, il y a une force qu'il faut préserver et transmuier en une image de l'idéal divin. Cette force a sans doute besoin d'être éclairée et éduquée, mais elle ne doit pas être étouffée ni attelée exclusivement aux lourdes roues du char social. L'individualisme est aussi nécessaire à la perfection ultime que l'est le pouvoir derrière l'esprit de groupe; l'étouffement de l'individu pourrait bien être aussi l'étouffement du dieu en l'homme. Or, étant donné l'équilibre actuel de l'humanité, il y a peu de danger réel qu'un individualisme exagéré en arrive à briser l'ensemble social, tandis que, constamment, il y a un grand danger que la pression exagérée de la masse sociale ne supprime ou ne décourage outre mesure le libre développement de l'esprit individuel sous son lourd poids mécanique et ignorant. En effet, pris individuellement, l'homme est plus facilement éclairé, conscient, ouvert aux influences lumineuses; pris dans la masse, il est encore obscur et à demi conscient, gouverné par des forces universelles qui échappent à sa maîtrise et à sa connaissance.

Contre ce danger d'étouffement et d'immobilisation, la Nature réagit dans l'individu. Elle peut réagir par une résistance isolée qui va de la révolte instinctive et brutale du criminel, à la négation complète du solitaire et de l'ascète. Elle peut réagir en suscitant un courant individualiste dans la conception sociale, et imposer à la conscience de la masse un compromis entre les exigences de l'individu et celles de la société. Mais un compromis n'est pas une solution; il ne fait qu'endormir la difficulté, et finalement accroît la complexité du problème et étend ses conséquences. Il faut donc faire appel à un principe nouveau, autre et plus haut que les deux instincts antagonistes, et assez puissant pour les dépasser et les réconcilier à la fois. Il faut qu'au-dessus de la loi individuelle naturelle qui fixe pour seule règle de conduite

la satisfaction de nos besoins, de nos préférences et de nos désirs individuels, et au-dessus de la loi collective naturelle qui fixe pour règle supérieure la satisfaction des besoins, des préférences et des désirs de la communauté dans son ensemble, s'éveille la conception d'une loi morale idéale qui ne vise pas à la satisfaction des besoins et des désirs, mais les contrôle et même les contraigne ou les annule dans l'intérêt d'un ordre idéal qui ne soit ni animal, ni vital, ni physique, mais mental : une création du mental à la recherche de la lumière et de la connaissance, de la règle juste, du mouvement juste et de l'ordre vrai. Dès l'instant où cette conception devient assez forte en l'homme, il commence à échapper à son absorption dans la vie matérielle et vitale, et il entre dans la vie mentale ; il passe du premier au second degré de la triple ascension de la Nature. Ses besoins et ses désirs eux-mêmes sont alors touchés par la lumière d'un but plus élevé ; les besoins du mental, les désirs esthétiques, intellectuels et émotifs commencent à prendre le pas sur les exigences de la nature physique et vitale.

*
**

La loi de conduite naturelle part d'un conflit des forces, des impulsions et des désirs, pour aboutir à leur équilibre ; la loi éthique supérieure part d'un développement de la nature mentale et morale pour aboutir à une règle intérieure fixe ou à quelque idéal personnel de qualités absolues : justice, rectitude, amour, raison juste, pouvoir juste, beauté, lumière. C'est donc essentiellement une règle individuelle et non une création du mental collectif. Le penseur est l'individu ; c'est lui qui évoque et qui précipite en des formes ce qui, autrement, resterait subconscient dans la masse humaine amorphe. Le chercheur de morale est aussi l'individu ; la discipline de soi par obéissance à une lumière intérieure et non sous le joug d'une loi extérieure est essentiellement un effort individuel. Mais lorsqu'il pose sa règle personnelle comme l'expression d'un idéal moral absolu, le penseur ne se contente plus de se l'appliquer à lui seul, il veut l'imposer à tous les individus que sa pensée peut atteindre et influencer. Et à mesure que la masse des individus

accepte en pensée cette règle, même si la pratique en est encore imparfaite ou nulle, la société aussi se voit contrainte d'obéir à la nouvelle orientation. Elle absorbe l'influence de l'idée créatrice et tente, sans grand succès d'ailleurs, de modeler ses institutions en des formes nouvelles et sous l'influence de ces idéaux plus élevés. Mais toujours, instinctivement, elle cherche à en faire une loi obligatoire, des formes types, une coutume mécanique, une contrainte sociale extérieure qui régleme ses unités vivantes.

Longtemps après que l'individu est devenu partiellement libre tel un organisme moral capable de croissance consciente, sensible à une vie intérieure et aspirant à progresser spirituellement, la société s'attache à ses méthodes extérieures; elle reste un organisme économique et matériel, mécanique; elle s'intéresse plus à l'ordre établi et à sa conservation qu'à la croissance et à la perfection de soi. Le plus grand succès que l'individu pensant et progressiste ait remporté sur la société instinctive et stagnante, est dû à son pouvoir de contraindre cette dernière à penser elle aussi, à s'ouvrir aux idées de justice et de rectitude sociales, de sympathie collective et de compassion mutuelle, à s'en remettre à l'autorité de la raison plus qu'à la coutume aveugle pour décider de ses institutions, et à considérer l'assentiment mental et moral de ses membres comme un élément essentiel, ne fût-ce que pour justifier la validité de ses lois. Le mental collectif commence tout juste, idéalement du moins, à prendre pour critère la lumière plutôt que la force, et même la réforme morale plutôt que la vengeance ou la contrainte comme objectif de son action pénale. Dans l'avenir, le plus grand triomphe du penseur consistera à persuader l'unité individuelle et l'ensemble collectif de fonder leur relation dans la vie, leur union et leur stabilité, sur un libre consentement harmonieux et une mutuelle adaptation, et de façonner ou de gouverner la réalité extérieure par la vérité intérieure au lieu de contraindre l'esprit intérieur par la tyrannie des formes et des structures extérieures.

Le succès qu'il a remporté n'en demeure pas moins une potentialité plutôt qu'un véritable accomplissement. Il y a toujours

une disharmonie et un conflit entre la loi morale de l'individu et la loi de ses besoins et de ses désirs, entre la loi morale proposée à la société et les besoins physiques et vitaux, les désirs, les coutumes, les préjugés, les intérêts et les passions de la caste, du clan, de la communauté religieuse, de la société, de la nation. En vain, le moraliste érige-t-il ses règles morales absolues et enjoint-il à tous de leur être fidèles, quelles que soient les conséquences. Pour lui, les besoins et les désirs de l'individu ne sont pas valables s'ils contredisent la loi morale, et la loi sociale n'a aucun droit sur l'individu si elle est contraire à son sens du bien et rejetée par sa conscience. Sa solution absolue pour l'individu est de ne chérir aucun désir, de ne rien revendiquer qui soit incompatible avec l'amour, la vérité et la justice. Il demande que la communauté ou la nation fasse bon marché de tout, même de sa sécurité et de ses intérêts les plus pressants, quand la vérité, la justice, l'humanité et le plus grand bien des peuples sont en jeu.

Aucun individu n'atteint à ces sommets, sauf en certains moments de rare intensité; aucune des sociétés créées jusqu'à présent ne satisfait à cet idéal. Mais étant donné l'état actuel de la moralité et du développement humain, aucune peut-être ne peut ou ne devrait y satisfaire. La Nature ne le permettra pas, la Nature sait que cela ne doit pas être. La première raison en est que nos idéaux moraux eux-mêmes sont pour la plupart mal conçus, ignorants et arbitraires, des constructions mentales plutôt qu'une transcription des vérités éternelles de l'esprit. Autoritaires et dogmatiques, ils affirment certaines règles absolues en théorie, mais en pratique chacun des systèmes éthiques existants se révèle inapplicable, ou reste en fait toujours en dessous de la norme absolue à laquelle prétend l'idéal. Si notre système éthique est un compromis de fortune, il légitime aussitôt les autres compromis encore plus stérilisants que la société ou l'individu se hâtent de conclure avec lui. Et s'il insiste avec intransigeance sur l'amour, la justice et le bien absolu, il passe par-dessus la tête des possibilités humaines, et on le professe du bout des lèvres tandis qu'on l'ignore dans la pratique. De plus, on s'aperçoit que la morale

ne tient aucun compte des autres éléments humains, qui veulent également survivre mais refusent de se laisser enfermer dans une formule morale. Car de même que la loi individuelle du désir contient des éléments inestimables du tout infini qui doivent être protégés contre la tyrannie envahissante de la conception sociale, de même les impulsions innées de l'homme individuel comme celles de l'homme collectif contiennent des éléments inappréciables qui échappent aux limites de toutes les formules éthiques déjà découvertes, et qui pourtant sont nécessaires à la plénitude et à l'harmonie de la pleine perfection divine.

Ajoutons que la justice, la juste raison et l'amour absolus, tels qu'ils sont actuellement pratiqués par une humanité désorientée et imparfaite, deviennent aisément des principes contradictoires. Souvent, la justice exige ce que l'amour abhorre. La raison juste, en quête de normes ou de règles satisfaisantes et considérant impartialement les faits de notre nature et les relations humaines telles qu'elles sont, est incapable d'admettre sans modification un règne de justice ou un règne d'amour absolu. Et en fait, la justice humaine absolue s'avère aisément, en pratique, une injustice souveraine; car le mental humain exclusif et rigide dans ses constructions propose une représentation ou un plan exclusif, partiel et rigoureux, qui prétend à la totalité et à l'absolu, mais dont l'application ne tient aucun compte de la vérité subtile des choses ni de la plasticité de la vie. Toutes nos règles, quand elles veulent se traduire en actes, vacillent sur un flot de compromis ou se fourvoient en raison de leur partialité et de leur structure sans souplesse. L'humanité oscille d'une orientation à l'autre; l'espèce avance sur un chemin en zigzags, poussée par des exigences contradictoires, et, dans l'ensemble, elle exécute instinctivement les plans de la Nature, non sans beaucoup de gaspillage et de souffrances. Elle ne fait pas vraiment ce qu'elle désire ou ce qu'elle estime juste, ou ce que d'en haut la lumière suprême exige de l'esprit incarné.



En fait, lorsque nous avons accédé au culte des qualités morales absolues et érigé l'impératif catégorique d'une loi idéale, nous ne sommes pas arrivés au bout de notre recherche, nous n'avons pas touché la vérité qui délivre. Certes, il y a là quelque chose qui nous aide à dépasser les limitations de l'homme vital et physique en nous, il y a là une exigence qui dépasse les besoins et les désirs individuels et collectifs d'une humanité encore liée au vivant limon de la Matière où elle est enracinée, une aspiration qui aide à façonner notre être mental et moral : ce nouveau moyen d'élévation a donc été d'une importance capitale ; son action a marqué un grand pas en avant dans la difficile évolution de la Nature terrestre. Ces conceptions morales inadéquates cachent en outre quelque chose qui se rattache à la Vérité suprême ; il y a là le reflet d'une lumière et d'un pouvoir propres à une Nature divine encore inatteinte. Mais l'idée que le mental s'en fait n'est pas cette lumière, et la formule morale qu'il en donne n'est pas ce pouvoir. Ce sont seulement des constructions mentales représentatives et elles ne peuvent pas donner corps à l'esprit divin qu'elles essayent en vain d'emprisonner dans leurs formules catégoriques. Par-delà l'être mental et moral en nous, il y a un être divin plus grand, qui est spirituel et supramental ; et c'est seulement en traversant une vaste étendue spirituelle où toutes les formules mentales se dissolvent dans la flamme immaculée de l'expérience intérieure directe, que nous pouvons atteindre ce qui est au-delà du mental et passer de ses constructions à l'immensité et à la liberté des réalités supramentales. Là seulement nous pouvons toucher l'harmonie des pouvoirs divins que notre mental a tristement défigurés, une image trompeuse née des contradictions et des vacillements de la loi morale. C'est là seulement, en cet esprit supramental qui est à la fois la source secrète et le but de notre mental, de notre vie et de notre corps, que devient possible l'unification de l'homme vital et physique transformé et de l'homme mental illuminé ; là seulement que sont possibles une justice absolue, une droiture et un amour absolu — très différents de ce qu'en a fait notre imagination —, unis dans la lumière de la connaissance divine suprême. Là seulement peuvent se réconcilier les éléments contradictoires de notre nature.

Autrement dit, au-dessus et par-delà la loi extérieure de la société et la loi morale de l'homme — bien que l'une et l'autre y tendent inconsciemment et timidement —, se trouve la vérité d'une vaste conscience sans entraves, une loi divine vers laquelle ces deux formules aveugles et grossières se dirigent peu à peu, trébuchant dans leur effort pour échapper à la loi naturelle de l'animal et trouver une plus grande lumière, une règle universelle. Et puisque la divinité en nous n'est autre que notre esprit en marche vers sa propre perfection cachée, cette règle divine doit être la vérité la plus haute de notre nature et sa plus haute loi spirituelle. De plus, puisque nous sommes des êtres incarnés dans le monde, dotés d'une existence et d'une nature communes, et que cependant nous sommes des âmes individuelles capables d'un contact direct avec le Transcendant, cette suprême vérité de nous-mêmes doit avoir un double caractère. Ce doit être une loi, une vérité qui découvre le mouvement parfait, l'harmonie et le rythme d'une grande vie collective spiritualisée et qui détermine parfaitement nos relations avec chaque être et avec tous les êtres dans l'unité infiniment variée de la Nature. Et ce doit être, en même temps, une loi, une vérité qui nous dévoile à chaque instant le rythme et, à chaque pas, l'expression directe du Divin dans l'âme, le mental, la vie et le corps de la créature individuelle¹. Et nous découvrons par expérience que cette lumière, cette force d'action suprême, en son expression la plus haute, est à la fois une loi impérative et une liberté absolue. C'est une loi impérative parce que c'est la Vérité immuable qui gouverne chacun de nos mouvements intérieurs et extérieurs. Et pourtant, à chaque instant et en chaque mouvement, c'est l'absolue liberté du Suprême qui modèle, dans une plasticité parfaite, notre nature consciente et libérée.

Sur le plan éthique, l'idéaliste essaie de découvrir cette loi suprême dans ses propres données morales, parmi les facteurs

1. C'est pourquoi la Gîtâ définit le « dharma » (expression plus riche de sens que le mot religion ou moralité) comme l'action gouvernée par notre manière d'être essentielle. (*Note de Sri Aurobindo*)

et les pouvoirs inférieurs qui relèvent des normes éthiques et mentales. Et pour les soutenir et les organiser, il choisit un principe fondamental de conduite qui est essentiellement défectueux, parce qu'il est fabriqué par l'intellect : l'utilité, l'hédonisme, la raison, la conscience intuitive ou quelque autre règle générale. Pareils efforts sont voués à l'échec. Notre nature intérieure est l'expression progressive de l'Esprit éternel; c'est un pouvoir trop complexe pour être enchaîné à un seul principe dominant, qu'il soit mental ou moral. Seule la conscience supramentale peut révéler aux forces antagonistes et contradictoires de notre nature, leur vérité spirituelle et harmoniser leurs divergences.

Les religions les plus récentes s'efforcent d'établir un code de conduite suprême et définitif, et érigent un système en proclamant la loi de Dieu par la bouche de l'Avatâr ou du prophète. Ces systèmes, plus puissants et plus dynamiques que la sèche pensée morale, ne sont généralement rien de plus que la glorification idéaliste d'un principe moral sanctifié par l'émotion religieuse et par l'étiquette d'une origine surhumaine. Certains, comme dans la morale chrétienne la plus radicale, sont rejetés par la Nature parce qu'ils veulent imposer une règle absolue, qui est aussi chimérique qu'inapplicable. Les autres révèlent finalement leur vrai visage : des compromis évolutifs rendus caducs par la marche du temps. La vraie loi divine, à l'encontre de ces contrefaçons mentales, ne peut pas être un système de déterminations morales rigides qui comprime dans un moule d'acier tous les mouvements de notre vie. La Loi divine est une vérité de la vie et une vérité de l'esprit; elle doit embrasser dans une libre et vivante plasticité chaque pas de notre action et toute la complexité des problèmes de notre vie, et les inspirer par le contact direct de sa lumière éternelle. Elle ne doit pas agir comme une règle et une formule, mais comme une présence consciente qui embrasse et pénètre, et qui détermine toutes nos pensées, nos activités, nos sentiments et toutes les impulsions de notre volonté par son pouvoir et sa connaissance infaillibles.

Les religions plus anciennes érigeaient la règle du Sage, les enseignements de Manu ou de Confucius, un Shâstra complexe où elles essayaient d'unifier, en les amalgamant, la loi sociale, la règle morale et l'affirmation de certains principes éternels de notre nature la plus haute. Ces trois éléments étaient mis sur le même pied comme l'expression égale de vérités impérissables, *sanâtana dharma*¹. Mais deux de ces éléments sont évolutifs et provisoirement valables, car ce sont des constructions mentales, des interprétations humaines de la volonté de l'Éternel ; le troisième, attaché et subordonné à certaines formules sociales et morales, devait partager la fortune des deux autres. Ou bien le Shâstra tombe en désuétude et doit être progressivement changé et finalement rejeté, ou bien il se dresse comme un mur qui arrête le développement de l'individu et de l'espèce. Le Shâstra édicte une règle extérieure et collective ; il méconnaît la nature intérieure de l'individu, les éléments indéterminables de la force spirituelle secrète qui est en lui. Mais la nature de l'individu n'accepte pas d'être méconnue, ses exigences sont inexorables. L'assouvissement sans frein de ses impulsions extérieures conduit l'homme à l'anarchie et à la dissolution ; mais étouffer et contraindre la liberté de son âme par une règle fixe et mécanique, conduit à la stagnation ou à la mort intérieure. La loi suprême n'est pas une coercition ni une détermination extérieures, mais la libre découverte de notre esprit le plus haut et la vérité d'un mouvement éternel.

C'est par l'individu, dans son mental, sa volonté et son sens psychique, que la loi morale supérieure se découvre tout d'abord, puis elle s'étend à toute l'humanité. C'est par l'individu aussi, dans son esprit, que la loi suprême doit être découverte. Alors, et alors seulement, par une influence spirituelle et non par les idées mentales, elle peut se répandre. On peut imposer une loi morale comme une règle ou un idéal aux hommes, encore fort

1. La « Loi Éternelle », tel est le terme qui désigne l'ensemble des pratiques spirituelles de l'Inde que l'Occident appelle à tort « hindouisme », car il n'y a jamais eu de « religion » hindoue à proprement parler, mais plutôt des religions, chacune étant une approche parmi tant d'autres pour se *relier* au Divin.

nombreux, qui n'ont pas atteint un niveau de conscience ni une finesse intellectuelle et psychique suffisante, une volonté assez pure pour faire de la loi morale une réalité et une force vivante. En tant qu'idéal, elle peut être révérée sans qu'il soit besoin de la mettre en pratique. En tant que règle, elle peut être observée à la lettre, même si sa signification intérieure échappe complètement. Mais la vie spirituelle et supramentale ne peut pas être mécanisée de la sorte, elle ne peut pas être réduite à un idéal mental ni à une règle extérieure. Elle a ses propres principes supérieurs, mais ceux-ci doivent devenir réels, doivent devenir l'opération d'un Pouvoir actif senti dans la conscience individuelle, et la transcription d'une Vérité éternelle ayant le pouvoir de transformer le mental, la vie et le corps. Et parce que cette Vérité est réelle, effective, impérative, la généralisation de la conscience supramentale et de la vie spirituelle est la seule force qui puisse conduire les créatures terrestre les plus évoluées à leur perfection individuelle et collective. C'est seulement quand nous entrons en contact constant avec la Conscience divine et avec sa Vérité absolue, qu'une certaine forme du Divin conscient, de l'Absolu dynamique, peut se saisir de notre existence sur la terre et transformer ses conflits, ses trébuchements, ses souffrances et ses mensonges, à l'image de la Lumière, du Pouvoir et de l'Ânanda suprêmes.

Ce contact constant de l'âme avec le Suprême conduit au sommet du don de soi — que nous appelons la soumission à la Volonté divine — et à l'immersion de l'ego séparé en l'Un qui est tout. Une vaste universalité d'âme et une intense unité avec toute chose, telle est la base et la condition invariable de la conscience supramentale et de la vie spirituelle. C'est seulement dans cette universalité et dans cette unité que nous pouvons trouver la loi suprême de la manifestation divine dans la vie de l'esprit incarné ; c'est là seulement que nous pouvons découvrir le mouvement suprême et le fonctionnement juste de notre nature individuelle. Là seulement, toutes les discordes inférieures peuvent se résoudre et se changer en l'harmonie victorieuse des relations vraies entre

les êtres manifestés, qui tous sont des parcelles de l'unique Divinité et les enfants de la même Mère universelle.



Toute conduite et toute action font partie du mouvement d'un Pouvoir ou d'une Force infinie et divine de par son origine, sa volonté et son sens secret (bien que ses formes nous paraissent inconscientes ou ignorantes, matérielles, vitales, mentales, finies), qui travaille à faire émerger progressivement quelque parcelle du Divin, de l'Infini dans l'obscurité de la nature individuelle et collective. Ce Pouvoir conduit à la Lumière, mais en passant par l'Ignorance. Il commence par conduire l'être humain en se servant de ses besoins et de ses désirs; puis il le guide en faisant encore appel à des besoins et des désirs, mais élargis, modifiés et éclairés par un idéal mental et moral. Il se prépare enfin à le conduire à une réalisation spirituelle qui dépasse ces choses, mais en les réconciliant et en réalisant tout ce qu'elles contiennent de divinement vrai en leur esprit et en leur raison d'être. Il transforme les besoins et les désirs en une Volonté et un Ânanda divins. Il transforme les aspirations mentales et morales en les pouvoirs de la Vérité et de la Perfection qui les dépassent. Il remplace la tension divisée de la nature individuelle, la passion et le conflit de l'ego séparé par la calme loi profonde, harmonieuse, heureuse, de la personne universalisée au-dedans de nous, l'être central, l'esprit qui est une parcelle de l'Esprit suprême. Et cette Personne vraie en nous, parce qu'elle est universelle, ne recherche pas sa satisfaction séparée; elle demande seulement pour s'exprimer dans la Nature, d'atteindre à sa stature réelle, d'exprimer son moi divin intérieur, ce pouvoir, cette présence spirituelle et transcendante en elle qui est une avec tout, en symbiose avec chaque chose, chaque créature et avec toutes les personnalités collectives, tous les pouvoirs de l'existence divine et qui pourtant les transcende tous et n'est liée par l'égoïsme d'aucune créature ni d'aucune collectivité ni limitée par les ordres ignorants de leur nature inférieure. Telle est la haute réalisation qui couronne notre recherche et notre

effort; elle est la sûre promesse d'une réconciliation et d'une transmutation parfaites de tous les éléments de notre nature. Une action pure, totale et sans défaut n'est possible que lorsque ce labeur est accompli et que nous sommes à la hauteur de la Divinité secrète qui est en nous.

Une action supramentale parfaite ne se conformera à aucun principe exclusif, à aucune règle limitée. Il est exclu qu'elle obéisse aux normes de l'individu égoïste ou à celles d'un mental collectif organisé. Elle ne se conformera pas aux exigences de l'homme du monde ordinaire, positif et pragmatique, ni à celles du moraliste conventionnel, du patriote ou du philanthrope sentimental, ni à celles du philosophe idéaliste. Elle ne sera pas choisie, calculée et standardisée comme le sont les actes de la raison intellectuelle ou de la volonté morale, mais jaillira spontanément des sommets, dans la totalité d'un être, d'une volonté et d'une connaissance éclairés et sublimés. Son seul but sera d'exprimer ce qui est divin en nous et de garder la cohésion du monde dans sa marche vers la Manifestation qui doit être. Et ce ne sera même pas tant un but ou un dessein qu'une loi spontanée de l'être et une détermination intuitive de l'action par la Lumière de la Vérité divine et par son influence automatique. Comme l'action de la Nature, l'action supramentale procédera d'une volonté et d'une connaissance totales derrière la Nature, mais au lieu d'une volonté et d'une connaissance obscurcies dans une Prakriti ignorante, ce sera une volonté et une connaissance éclairées dans la Nature consciente la plus haute. Ce ne sera pas une action asservie aux dualités, mais une action pleine et vaste dans l'impartiale joie d'être de l'esprit. Le mouvement joyeux et inspiré d'un Pouvoir et d'une Sagesse divine qui nous animent et nous guident, remplacera la perplexité et les faux pas d'un ego marqué par la souffrance et l'ignorance.

Si par le miracle de quelque intervention divine, l'humanité tout entière pouvait d'un seul coup être soulevée à ce niveau, nous verrions venir sur terre quelque chose qui ressemblerait à

l'Âge d'Or des traditions : le *Satya Yuga*¹, l'Âge de la Vérité ou de l'existence vraie. Car le signe du Satya Yuga est que la Loi devient spontanée et consciente en chaque créature et qu'elle accomplit ses œuvres dans une harmonie et une liberté parfaites. L'unité et l'universalité, et non une division séparatrice, seraient les fondements de la conscience humaine. L'amour serait absolu ; l'égalité serait compatible avec la hiérarchie et parfaite dans le respect des différences ; la justice absolue serait assurée par une action spontanée de l'être en harmonie avec la vérité des choses et avec sa propre vérité et celle d'autrui, et serait donc certaine d'obtenir un résultat juste et vrai ; la raison juste, non plus mentale mais supramentale, ne se contenterait pas d'observer des règles artificielles, mais percevrait automatiquement et librement les relations justes entre les choses, et les traduirait inévitablement dans l'action. Les affrontements entre les individus et la société, ou les conflits désastreux entre communautés, ne pourraient plus exister : la conscience cosmique se serait implantée dans les êtres terrestres, garantissant une diversité harmonieuse dans l'unité.

Étant donné l'état actuel de l'humanité, c'est à l'individu de gravir ces hauteurs tel un pionnier et un précurseur. Son isolement donnera nécessairement à ses activités extérieures une détermination et une forme très différentes de celles que revêtirait une action collective consciente et divine. L'état intérieur, la source de ses actes seront sans doute les mêmes, mais les actes eux-mêmes seront probablement très différents de ce qu'ils seraient sur une terre libérée de l'ignorance. Néanmoins, sa conscience et le mécanisme divin de sa conduite (si l'on peut appliquer pareil terme à chose aussi libre) seront bien tels que nous les avons décrits : libres de tout asservissement aux impuretés vitales et aux désirs et impulsions

1. Les termes indiens désignant l'âge d'or sont : *satya*, l'âge de la vérité, et *krita*, l'âge où la loi de la vérité est accomplie. La tradition indienne distingue quatre cycles ou *yugas* dans la manifestation universelle : *satya-yuga*, l'âge de la vérité ; *trêtâ-yuga*, l'âge où il ne reste plus que les trois quarts de la vérité ; *dvâpara-yuga*, l'âge où il ne reste plus que la moitié de la vérité ; *kali-yuga*, l'âge de fer ou âge noir, quand toute vérité a disparu. Après le *kali-yuga* revient le *satya-yuga*, et le cycle recommence.

fausses que nous appelons péché; libres des règles et des formules morales prescrites que nous appelons vertu; spontanément sûrs et purs et parfaits dans une conscience plus grande que la conscience mentale; gouvernés à chaque pas par la lumière et la vérité de l'Esprit. Mais si l'on pouvait réunir en une collectivité ou en un groupe, ceux qui ont atteint à la perfection supramentale, alors, en vérité, une création divine pourrait prendre forme; une nouvelle terre pourrait descendre, qui serait un nouveau ciel; un monde de lumière supramentale pourrait être créé ici-bas au milieu même de l'obscurité déclinante de l'ignorance terrestre.

La Volonté suprême

À la lumière de cette manifestation progressive de l'Esprit, d'abord apparemment liée à l'Ignorance, puis libre en le pouvoir et la sagesse de l'Infini, nous comprenons mieux la grande et suprême injonction de la Gîtâ au karmayogi : « Abandonne tous les *dharmas*, tous les principes, les lois et les règles de conduite, et prends refuge en moi seul. » Toutes les normes et les règles sont des constructions temporaires fondées sur les besoins de l'ego pendant sa transition de la Matière à l'Esprit. Ces pis-aller sont relativement indispensables tant que nous restons satisfaits des étapes de transition, contents de la vie physique et vitale, attachés au mouvement mental, ou même tant que nous sommes fixés dans les zones du plan mental qui sont touchées par des lueurs spirituelles. Mais au-delà se trouve la vaste étendue sans mur de la conscience supramentale infinie, et là, toutes les structures temporaires disparaissent. Il n'est pas possible d'entrer totalement dans la vérité spirituelle de l'Éternel et Infini si nous n'avons pas la foi et le courage de nous en remettre au Seigneur de toutes choses, l'Ami de toutes les créatures, et si nous ne laissons pas complètement derrière nous toutes nos limites et mesures mentales. Vient un moment où nous devons plonger sans hésitation ni réserve, ni peur ni scrupule, dans l'océan de l'Infini, du Libre, de l'Absolu. Après la loi, la liberté ; après les règles personnelles, les règles générales, les règles universelles, vient quelque chose de plus grand : la plasticité impersonnelle, la liberté divine, la force

transcendante et l'impulsion suprême. Après l'étroit chemin de l'ascension, les vastes plateaux qui s'étendent sur les cimes.

L'ascension comprend trois étapes : tout en bas, la vie corporelle qui est l'esclave de la pression des nécessités et du désir ; au milieu, le règne du mental, des émotions supérieures et du psychique, la recherche tâtonnante de la loi mentale, émotive supérieure et psychique des mobiles plus élevés, des aspirations, des expériences et des idées plus hautes ; et au sommet, tout d'abord un état psychique et spirituel plus profond, puis une conscience supramentale éternelle en laquelle toutes nos aspirations et nos recherches découvrent leur signification la plus profonde. Dans la vie corporelle, c'est d'abord le désir et le besoin, puis le bien pratique de l'individu et de la société qui sont la considération primordiale, la force dominante. Dans la vie mentale, les idées et les idéaux gouvernent — des idées qui sont des demi-lumières dans les habits de la Vérité, des idéaux formés par le mental d'après une intuition et une expérience grandissantes mais encore imparfaites. Chaque fois que la vie mentale prévaut et que la vie corporelle fait taire un peu ses revendications brutales, l'homme, être mental, se sent poussé par l'élan de la Nature mentale à modeler la vie de l'individu selon une idée ou un idéal ; et finalement, même la vie plus floue et plus complexe de la société se voit contrainte de suivre ce processus subtil. Dans la vie spirituelle, ou quand un pouvoir supérieur au mental se manifeste et prend possession de notre nature, ces forces motrices limitées reculent, déclinent, tendent à disparaître. Le Moi spirituel ou supramental, l'Être Divin, la Réalité suprême et immanente, doit être le seul Seigneur en nous et façonner librement notre développement ultime conformément à la loi de notre nature et à son expression la plus haute, la plus large et la plus intégrale possible. Finalement, notre nature agit dans la Vérité parfaite et la liberté spontanée ; car elle obéit au lumineux pouvoir de l'Éternel et à lui seul. L'individu n'a plus rien à gagner, plus de désirs à satisfaire ; il fait désormais partie intégrante de l'impersonnalité de l'Éternel ou de sa personnalité universelle. Nul autre motif ne saurait le pousser à l'action, que la manifestation et le jeu de l'Esprit Divin dans la vie, et la protection ou la conduite

du monde dans sa marche vers le but divin. Les idées, les opinions, les constructions mentales ne sont plus siennes; car son mental est entré dans le silence, il n'est plus qu'un canal de la Lumière et de la Vérité de la connaissance divine. Les idéaux sont trop étroits pour la vastitude de son esprit; l'océan de l'Infini coule à travers lui et le guide à jamais.

*

**

Quiconque entre sincèrement sur le chemin des œuvres doit laisser derrière lui l'étape où le besoin et le désir sont encore la loi première de ses actes. Car quels que soient les désirs qui troublent encore notre nature, nous devons, si nous acceptons le grand objectif du yoga, les rejeter et en faire l'abandon au Seigneur qui est en nous. Le Pouvoir suprême se chargera d'eux pour le bien du sâdhak et pour le bien de tous. En fait, nous nous apercevons que dès que cette soumission est faite — à condition, bien entendu, que le rejet soit sincère —, la satisfaction égoïste du désir peut encore se répéter pendant un certain temps sous l'impulsion persistante de la vieille nature passée, mais seulement pour épuiser l'élan acquis et faire la leçon aux éléments les plus réfractaires de l'être incarné (sa nature nerveuse, vitale et émotive) et lui montrer, par les conséquences du désir, par sa souffrance et son agitation inquiète qui contrastent cruellement avec les calmes périodes de la paix supérieure ou avec les mouvements merveilleux de l'Ânanda divin, que le désir égoïste n'est pas une loi pour l'âme qui cherche la libération et qui aspire à retrouver sa vraie nature divine originelle. Enfin, l'élément de désir dans nos vieilles impulsions sera rejeté par un refus constant et une pression transformatrice ou éliminé avec persistance. Seule parmi ces impulsions, sera préservée pour l'harmonie heureuse d'une perfection finale, la pure force d'action (*pravritti*) qui se justifie par une félicité égale dans toutes les œuvres et dans tous les résultats qui sont inspirés ou imposés d'en haut. Agir et y trouver la joie est la loi normale et le droit de l'être nerveux; mais choisir l'action et la jouissance par désir personnel est le fait de sa volonté ignorante, non un droit. Seule la Volonté suprême et universelle doit choisir;

l'action doit se changer en un mouvement dynamique de la Volonté divine, et la jouissance faire place au jeu d'un pur Ânanda spirituel. Toute volonté personnelle est une délégation temporaire d'en haut, ou une usurpation de l'Asura¹ ignorant.

La loi sociale, second terme de notre progrès, est le moyen auquel l'ego se voit soumis afin d'apprendre la discipline par la subordination à un ego collectif plus large. Cette loi peut être parfaitement vide de tout contenu moral et n'exprimer que les besoins et le bien pratique de la société tels que chacune les conçoit. Elle peut aussi exprimer ces besoins et ce bien, mais en les modifiant, les colorant et les complétant par une loi morale ou idéale plus haute. Elle impose à l'individu qui n'est pas encore complètement développé, un devoir social, des obligations familiales, des impératifs collectifs ou nationaux, qui sont obligatoires aussi longtemps qu'ils ne contredisent pas sa perception croissante d'un Bien supérieur. Mais le sâdhak du Karmayoga abandonnera cela aussi entre les mains du Seigneur des œuvres. Une fois qu'il aura fait cette soumission, ses impulsions et ses jugements sociaux seront encore utilisés, comme ses désirs, mais seulement pour qu'ils s'épuisent, ou peut-être, dans la mesure où ils sont encore nécessaires pendant un certain temps, pour l'aider à identifier sa nature mentale inférieure à l'humanité en général ou à quelque groupement humain et à ses œuvres, ses espoirs et ses aspirations. Mais cette brève période une fois passée, les impulsions sociales se retireront et seul le gouvernement divin demeurera. Il sera identifié au Divin, et à autrui seulement par la conscience divine et non par la nature mentale.

Même délivré, le sâdhak continue de vivre dans le monde, et vivre dans le monde c'est agir. Mais agir sans désir, c'est œuvrer pour le bien du monde en général ou pour celui de l'humanité, ou pour quelque création nouvelle qui doit se manifester dans l'évolution terrestre, ou encore pour accomplir un travail imposé par la

1. Le démon, la force antidivine.

Volonté divine en lui. Or cela doit se faire dans le cadre fourni par le milieu ou le groupe dans lequel le sâdhak est né ou vit, ou dans un cadre qui a été choisi ou créé pour lui par la direction divine. Par conséquent, notre perfection exige qu'il ne reste rien dans notre être mental qui soit incompatible avec notre sympathie pour l'espèce humaine ou nous empêche de nous identifier librement à elle, au groupe ou à quelque autre expression collective du Divin que nous sommes destinés à diriger, aider ou servir. Mais finalement, il faut que cette sympathie devienne une libre identification par identité avec le Divin, et non une attache mentale, une union morale, ni une association vitale dominée par un égoïsme quelconque, personnel, social, national, communautaire ou confessionnel. Et si l'on obéit à quelque loi sociale, ce ne sera pas pour satisfaire à une nécessité physique ni par intérêt personnel ou général, ni pour des raisons de convenance, pour céder à la pression du milieu, ni par sens du devoir, mais uniquement pour l'amour du Seigneur des œuvres et parce que l'on sent, ou l'on sait, que la Volonté divine demande que la loi, la règle ou la relation sociale telle qu'elle est, soit encore gardée comme un symbole de la vie intérieure, et qu'il ne faut pas troubler la pensée des hommes en violant la loi. Si, par contre, on enfreint la loi, la règle ou la relation sociale, ce ne sera pas non plus pour satisfaire à un désir, à une volonté ou une opinion personnelles, mais parce que l'on sent qu'une règle plus haute exprime mieux la loi de l'Esprit, ou parce que l'on sait que dans la marche de la Toute-Volonté divine, doit venir un mouvement de changement qui dépassera ou abolira les lois et les formes existantes pour rendre possible une vie plus libre et plus large, nécessaire au progrès du monde.

Reste encore la loi morale ou l'idéal, et pour la plupart de ceux qui se croient libres, l'un comme l'autre peuvent sembler à jamais sacrés et intangibles. Mais le sâdhak dont le regard est sans cesse tourné vers les sommets les abandonnera à Celui que tous les idéaux et toutes les morales cherchent à exprimer, mais n'expriment qu'imparfaitement et partiellement; toutes les qualités morales ne sont qu'un pauvre et rigide travestissement

de Sa perfection spontanée et sans limites. L'asservissement au péché et au mal disparaît quand disparaissent les désirs nerveux ; car qui dit passion dit servitude, c'est le propre de cette qualité¹ râjasique (*rajoguna*) qui fait de nous les esclaves des impulsions et pulsions vitales, et qui s'éteint lorsque ce mode de la Nature se transforme. Mais l'aspirant ne doit pas non plus rester assujéti à la chaîne d'or, ou dorée, d'une vertu conventionnelle et habituelle, ni d'une vertu ordonnée par le mental, ni même enchaîné à une haute et lumineuse vertu sâttvique. Tout cela doit céder la place à quelque chose de plus profond et de plus essentiel que cette qualité mineure et inadéquate que les hommes appellent vertu. Le sens originel de ce mot était virilité, qui a tout de même un sens beaucoup plus large et plus profond que cette vertu morale telle que notre mental la conçoit. Le Karmayoga atteint finalement à un état plus élevé et plus profond encore, que l'on pourrait appeler un « état de l'âme »², car l'âme transcende la personne humaine. Cet état d'âme jaillissant spontanément d'une Vérité et d'un Amour suprêmes dans les œuvres doit remplacer la vertu humaine. Mais on ne peut contraindre cette suprême Vérité d'habiter les petits édifices de la raison pratique, ni même de se confiner dans les constructions plus respectables de la raison conceptuelle supérieure qui voudrait imposer ses représentations à l'intelligence humaine limitée comme si elles étaient la pure vérité. Ce suprême Amour ne sera pas nécessairement en accord avec les mouvements humains qu'on appelle attirance, sympathie ou pitié, qui sont des choses partiales et timorées, ignorantes, sentimentales ; encore moins sera-t-il leur synonyme. La petite loi ne peut pas lier le mouvement immense ; les accomplissements partiels du mental ne peuvent pas dicter leurs termes à la réalisation suprême de l'âme.

1. La pensée indienne distingue trois « qualités » ou modes (*gunas*) dans la Nature : *tamas*, le principe d'inertie, de lourdeur et d'obscurité ; *rajas*, le principe cinétique caractérisé par le désir et la passion, et *sattva*, le principe de lumière et d'équilibre harmonieux. (Note de Sri Aurobindo)

2. *soulhood*.

Au début, la Vérité et l'Amour supérieurs feront leur œuvre en nous suivant la loi essentielle ou la manière d'être propre à notre nature, car celle-ci est un aspect spécifique de la Nature divine, ou un pouvoir particulier de la Shakti suprême d'où notre âme a émergé pour entrer dans le Jeu. Mais l'âme n'est certes pas limitée par les formes que peuvent prendre cette loi et cette manière d'être, car l'âme est infinie. Cependant, la substance même de sa nature porte la marque de ce mode d'être particulier, elle évolue avec fluidité dans un sens spécial ou suit la spirale de cette influence dominante. Le sâdhak exprimera donc le mouvement divin de la Vérité selon son tempérament : celui du sage ou du guerrier intrépide, celui de l'amant qui jouit de toutes choses ou celui du travailleur et serviteur, ou encore selon toute autre combinaison des attributs essentiels (*gunas*) qui constituent la forme particulière donnée à son être par son besoin intérieur. C'est cette nature profonde, jouant librement à travers ses actes, que les hommes verront en lui, et non telle conduite passée au gabarit, tracée d'avance et artificiellement réglementée par une loi inférieure ou un code extérieur.

Mais il existe un accomplissement plus haut encore, une infinitude (*ânantya*) en laquelle cette dernière limitation même est dépassée, parce que la nature est totalement accomplie et ses frontières s'évanouissent. L'âme y vit sans bornes, car elle utilise toutes les formes et tous les moules suivant la Volonté divine qui est en elle, mais elle n'est pas restreinte, n'est pas liée, n'est pas emprisonnée par le pouvoir et la forme qu'elle utilise. Tel est le sommet de la voie des œuvres et telle est la liberté parfaite de l'âme dans l'action. En réalité, quand elle est arrivée là, elle n'agit plus vraiment, car toutes ses activités sont le rythme du Suprême et s'écoulent souverainement de Lui seul comme une musique spontanée venue de l'Infini.

*
**

Par conséquent, c'est dans cette soumission totale de toutes nos actions à une Volonté suprême et universelle, une soumission

sans condition et sans règle de toutes nos œuvres au gouvernement de cette Chose éternelle en nous qui doit remplacer le fonctionnement ordinaire de l'ego naturel, que se trouvent le chemin et le but du Karmayoga. Mais quelle est cette Volonté divine suprême, et comment peut-elle être reconnue par nos instruments victimes d'une illusion, par notre intelligence prisonnière et aveugle ?

D'ordinaire, nous nous considérons comme un « je » séparé dans l'univers, qui gouverne un corps séparé et une nature mentale et morale séparée, qui choisit et détermine en toute liberté ses propres actions, qui est indépendant, et par conséquent seul maître et seul responsable de ses œuvres. Pour le mental ordinaire qui n'a pas réfléchi suffisamment pour se connaître lui-même, qui n'a pas examiné en profondeur ses éléments constituants (et cela est vrai même de ceux qui pensent mais n'ont ni la vision ni l'expérience spirituelles), il est difficile d'imaginer qu'il puisse y avoir autre chose de plus vrai en nous, de plus profond et de plus puissant que ce « je » apparent et son empire. Mais le tout premier pas pour se connaître et avoir une vraie connaissance des phénomènes, est de passer au-delà de la vérité apparente des choses pour trouver la vérité essentielle et dynamique — réelle, mais masquée — que leurs apparences recouvrent.

Cet ego, ce « je » n'est pas une vérité durable, et encore moins la partie essentielle de notre être; c'est seulement une formation de la Nature : une forme mentale qui centralise la pensée dans les facultés de perception et de discernement; une forme vitale qui centralise les sentiments et les sensations dans les parties vitales de notre être; une forme physique de réceptivité consciente qui centralise la substance et les fonctions de la substance dans notre corps. Tout ce que nous sommes intérieurement n'est pas l'ego, mais la conscience, l'âme, l'esprit. Tout ce que nous sommes et faisons extérieurement et superficiellement, n'est pas l'ego mais la Nature. Une Force cosmique exécutrice nous façonne et, à travers notre tempérament, notre milieu et notre mentalité ainsi façonnés, à travers cette forme individualisée des énergies cosmiques, elle

dicte nos actes et leurs résultats. À dire vrai, nous ne pensons pas, nous ne voulons pas, nous n'agissons pas, mais la pensée a lieu en nous, la volonté a lieu en nous, l'impulsion et l'action ont lieu en nous; notre sens-de-l'ego ne fait que rassembler autour de lui et rapporter à lui tout ce flot d'activités naturelles. C'est la Force cosmique, c'est la Nature qui forme la pensée, impose la volonté, donne l'impulsion. Notre corps, notre mental, notre ego, ne sont qu'une vague de cet océan de force en action; ils ne le gouvernent pas, mais sont gouvernés et dirigés par lui. Dans sa marche vers la vérité et la connaissance de soi, le sâdhak doit arriver au point où son âme voit et reconnaît la vérité qui gouverne l'ego et la vérité qui gouverne les œuvres. Alors il abandonne l'idée d'un « je » mental, vital et physique qui serait l'auteur des actes et le maître de l'action; il reconnaît que conformément à ses modes établis, seule Prakriti, la Force de la nature cosmique, agit en lui et en toutes choses et en toutes les créatures.

Mais qu'est-ce qui a fixé les modes de la Nature? Ou qui est à l'origine des mouvements de la Force et les gouverne? Il y a une Conscience secrète — ou un Conscient — qui est le seigneur, le témoin, le connaissant qui jouit des œuvres de la Nature, les soutient et y consent¹; cette conscience est l'Âme ou Purusha. Prakriti façonne l'action en nous; Purusha en elle ou derrière elle est le témoin qui consent à l'action, la porte et la soutient. Prakriti donne forme à la pensée dans notre mental; Purusha en elle ou derrière elle connaît la pensée et la vérité dans la pensée. Prakriti détermine le résultat de l'action; Purusha en elle ou derrière elle jouit des conséquences ou les tolère. Prakriti forme le mental et le corps, les façonne et les développe; Purusha soutient cette formation et cette évolution et autorise chaque étape de son ouvrage. Prakriti applique la Force-de-Volonté qui œuvre dans les choses et dans les hommes; Purusha met en mouvement cette Force-de-Volonté selon sa vision

1. *Sâkshî*, témoin; *jâtâ*, connaisseur; *bhôktâ*, (celui) qui jouit des choses; *bhartâ*, soutien; *anumantâ*, (celui) qui donne la sanction. Telles sont les cinq fonctions du Purusha selon la Gîtâ.

de ce qui doit être fait. Ce Purusha n'est pas l'ego de surface mais un Moi silencieux, la source du Pouvoir, l'origine et le récepteur de la Connaissance derrière l'ego. Notre « je » mental n'est qu'une réflexion trompeuse de ce Moi, ce Pouvoir, cette Connaissance. Ce Purusha, ou Conscience sustentatrice, est par conséquent la cause, le réceptacle et le support de toutes les œuvres de la Nature, mais il n'en est pas lui-même l'auteur. Au premier plan, Prakriti, la Force de la Nature, et derrière elle, Shakti, la Force Consciente, la Force de l'Âme — car Prakriti et Shakti sont les deux faces, extérieure et intérieure, de la Mère universelle — sont responsables de tout ce qui se fait dans l'univers. C'est la Mère universelle, Prakriti-Shakti, qui, seule, accomplit les œuvres.

Purusha-Prakriti, la Conscience-Force, l'Âme soutenant la Nature — car les deux ne font qu'un et sont inséparables même dans leur séparation — est un Pouvoir universel et transcendant à la fois. Mais dans l'individu aussi il y a quelque chose qui n'est pas l'ego mental, quelque chose qui est un en essence avec cette réalité plus grande, quelque chose qui est une pure réflexion ou une parcelle de l'unique Purusha : c'est l'Âme, la Personne ou l'être incarné, le moi individuel, *jîvâtman* ; c'est le Moi qui semble limiter son pouvoir et sa connaissance afin de donner un support au jeu individuel de la Nature transcendante et universelle. Dans la réalité profonde, l'infiniment Un est aussi l'infiniment multiple ; nous ne sommes pas seulement une réflexion ou une parcelle de Cela, nous *sommes* Cela ; notre individualité spirituelle, contrairement à notre ego, n'est pas un obstacle à notre universalité ou notre transcendance. Mais pour le moment, l'âme, le moi en nous, absorbée par son individualisation dans la Nature, se laisse confondre avec l'idée d'ego ; il faut qu'elle rejette cette ignorance ; il faut qu'elle sache qu'elle est un reflet ou une parcelle ou un être du Moi suprême et universel, et seulement un centre de Sa conscience dans l'action cosmique. Mais ce Jîva Purusha n'est pas non plus l'auteur des œuvres, pas plus que l'ego ou que la conscience sustentatrice du Témoin et Connaisseur. Encore et toujours, c'est la Shakti transcendante

et universelle qui est la seule auteure. Mais derrière elle se tient l'Un Suprême qui se manifeste à travers elle sous la forme d'un pouvoir dual : Purusha-Prakriti, Īshvara-Shakti¹. Le Suprême devient dynamique en tant que Shakti et, par elle, il est la seule origine et le seul Maître des œuvres dans l'univers.

*
**

Si telle est la vérité des œuvres, la première chose que le sādhak doit faire, est de se retirer des formes égoïstes d'activité et de se débarrasser du sentiment d'un « je » qui agit. Il faut qu'il sente et voie que tout se produit en lui par l'automatisme plastique, conscient ou subconscient, ou parfois supraconscient, de ses instruments mentaux et corporels, qui sont eux-mêmes mis en mouvement par les forces de la Nature spirituelle, mentale, vitale et physique. Il y a bien une personnalité à la surface de son être, qui choisit et veut, se soumet et lutte, essaye de traiter avec la Nature ou de la dominer, mais cette personnalité elle-même n'est qu'une construction de la Nature, et elle est elle-même dominée, poussée, déterminée par la Nature, et ainsi ne peut pas être libre. C'est une formation ou une expression du Moi dans la Nature : c'est un moi de la Nature plutôt qu'un moi du Moi; c'est notre être naturel et évolutif, non notre être spirituel et permanent; une

1. Īshvara-Shakti et Purusha-Prakriti ne sont pas tout à fait la même chose, car Purusha et Prakriti sont des pouvoirs séparés, tandis que Īshvara et Shakti se contiennent l'un l'autre. Īshvara est Purusha qui contient Prakriti et qui gouverne par le pouvoir de la Shakti qui est en lui. Shakti est Prakriti *animée (ensouled)* par Purusha, et elle agit par la volonté d'Īshvara, qui est sa propre volonté et dont elle porte toujours la présence dans son mouvement.

La réalisation de Purusha-Prakriti est de toute première utilité pour le chercheur sur la Voie des Œuvres; car la cause déterminante de notre ignorance et de notre imperfection vient de ce que nous séparons l'être conscient de l'Énergie, et que l'être se trouve ainsi asservi au mécanisme de cette Énergie; par cette réalisation, l'être peut donc se libérer de l'action mécanique de la nature, devenir libre et arriver à une première maîtrise spirituelle de sa nature. Īshvara-Shakti se tient derrière la relation Purusha-Prakriti et son action ignorante, et il s'en sert à des fins évolutives. La réalisation d'Īshvara-Shakti peut amener la participation à un dynamisme plus élevé, et une action divine, une unité et une harmonie totales de l'être dans une nature spirituelle. (*Note de Sri Aurobindo*)

personnalité temporairement construite, non la vraie Personne immortelle. Et c'est cette vraie Personne que le sâdhak doit devenir. Il doit parvenir à être intérieurement immobile, à se détacher de la personnalité extérieure active tel un observateur, et s'initier au jeu des forces cosmiques en lui en se tenant en arrière et en refusant de se laisser absorber aveuglément dans tous ses tours et détours. Calme, détaché, s'étudiant lui-même et témoin de sa nature, il comprendra par expérience qu'il est l'âme individuelle qui observe les œuvres de la Nature, accepte tranquillement ses résultats et donne ou retire son assentiment à l'impulsion qui la fait agir. Pour le moment, cette âme ou Purusha n'est guère plus qu'un spectateur consentant, qui influence peut-être l'action et le développement de l'être par la pression de sa conscience voilée, mais qui le plus souvent délègue ses pouvoirs, ou une parcelle de ses pouvoirs, à la personnalité extérieure — en fait, c'est à la Nature qu'il les délègue, car ce moi extérieur n'est pas le souverain de la Nature mais son sujet, *anîsh*. Mais dès que le Purusha est dévoilé, il peut donner son assentiment ou le refuser, devenir le maître de l'action, dicter souverainement un changement de Nature. Même si pendant longtemps, par suite d'une association enracinée et d'une accumulation d'énergie passée, le mouvement habituel continue de se dérouler indépendamment du consentement du Purusha, et même si, d'une façon persistante, la Nature refuse le mouvement autorisé, par manque d'habitude passée, le sâdhak découvrira cependant que l'assentiment ou le refus du Purusha finit par prévaloir : lentement et avec bien des résistances, ou rapidement et en adaptant vite ses moyens et ses tendances, la Nature se modifie d'elle-même et modifie ses fonctionnements dans la direction indiquée par la vision intérieure ou la volonté du Purusha. Ainsi, au lieu d'une maîtrise purement mentale ou d'une volonté égoïste, le sâdhak apprend une maîtrise spirituelle et intérieure qui fait de lui le Maître des forces de la Nature et de leur travail en lui, et non plus leur instrument inconscient ou leur esclave mécanique. Au-dessus et autour de lui, est la Shakti, la Mère universelle, et d'Elle il peut obtenir la satisfaction de tous les besoins et tous les vœux de son âme profonde, à condition toutefois qu'il ait la

vraie connaissance des voies de la Shakti et une vraie soumission à la Volonté divine qui est en Elle. Finalement, il devient conscient, en lui-même et dans la Nature, de ce suprême Moi dynamique qui est la source de sa vision et de sa connaissance, la source de la sanction, la source de l'acceptation, la source du rejet. C'est le Seigneur, le Suprême, l'Un en tout, l'Îshvara-Shakti, et son âme est une parcelle de Lui, un être de cet Être et un pouvoir de ce Pouvoir. Le reste de notre progrès dépend de notre connaissance des voies par lesquelles le Seigneur des œuvres manifeste sa Volonté dans le monde et en nous, et les exécute à travers la Shakti transcendante et universelle.

Dans son omniscience, le Seigneur voit la chose qui doit être faite. Cette vision est sa Volonté, c'est une forme du Pouvoir créateur, et ce qu'il voit, la Mère toute-consciente, une avec lui, le prend en son moi dynamique et lui donne corps, puis la Nature-Force exécutrice l'effectue, elle *réalise* leur omniscience toute-puissante. Mais cette vision de ce qui doit être, et par conséquent de ce qui doit être fait, jaillit de l'être même du Seigneur, se déverse directement de Sa conscience et de Sa joie d'être, spontanément, comme la lumière du soleil. Ceci ne ressemble en rien aux efforts de notre mortalité pour voir, à nos difficiles découvertes de la vérité de l'action et des mobiles de l'action, ou des justes exigences de la Nature. Quand en son être et sa connaissance, l'âme individuelle est entièrement une avec le Seigneur et directement en contact avec la Shakti originelle, la Mère transcendante, alors la Volonté suprême peut aussi jaillir en nous, de la même hauteur d'être divine, comme la chose qui doit être et qui s'accomplit par l'action spontanée de la Nature. Alors, il n'y a plus ni désir, ni responsabilité, ni réaction; tout se passe dans la paix, le calme, la lumière, le pouvoir du Divin qui nous soutient, nous embrasse et nous habite.

Mais avant même que cette très haute identification soit accomplie, quelque lueur de la Volonté suprême peut se manifester en nous sous forme d'une impulsion impérieuse, d'une action divinement inspirée; nos actions sont guidées par une Force qui se

détermine elle-même spontanément, et plus tard seulement nous vient une connaissance plus complète du sens et du but de l'action. L'impulsion peut aussi venir sous forme d'inspiration ou d'intuition, mais dans le cœur et dans le corps plutôt que dans le mental; là, une vision effective entre en nous, mais la connaissance complète et exacte est encore différée, et peut même ne pas venir du tout. La Volonté divine peut également descendre dans la volonté ou la pensée sous forme d'un unique commandement lumineux, ou d'une perception totale, ou d'un courant de perceptions continu qui indique ce qui doit être fait, ou sous forme d'une direction d'en haut à laquelle les parties inférieures de l'être obéissent spontanément. Tant que le yoga est imparfait, seuls quelques actes peuvent être accomplis de cette manière, ou parfois une action générale procède de cette façon, mais seulement pendant les périodes d'exaltation et d'illumination. Quand le yoga est parfait, toute action revêt ce caractère. En fait, il s'agit d'un progrès continu dans lequel nous pouvons distinguer trois étapes : d'abord, la volonté personnelle n'est qu'occasionnellement ou fréquemment illuminée et mue par la Volonté suprême ou la Force consciente; puis elle est constamment remplacée par le Pouvoir d'action divin; finalement, elle s'identifie à lui et se fond en lui. Pendant la première étape, nous sommes encore gouvernés par l'intellect, le cœur et les sens; ils doivent chercher ou attendre l'inspiration et la direction divines, et ils ne la trouvent ou ne la reçoivent pas toujours. Pendant la seconde étape, l'intelligence humaine est de plus en plus remplacée par un mental supérieur spiritualisé, illuminé ou intuitif; le cœur humain extérieur, par le cœur psychique intérieur; les sens, par une force vitale purifiée et sans ego. Avec la troisième étape, nous nous élevons même au-dessus du mental spiritualisé et nous entrons dans les régions supramentales.

Pendant ces trois étapes, le caractère fondamental de l'action libérée reste le même : Prakriti œuvre spontanément, non plus par ou pour l'ego, mais selon la volonté du Purusha suprême et pour sa joie. Au niveau supérieur, tout devient la Vérité du Suprême absolu

et universel qui s'exprime à travers l'âme individuelle et s'exécute consciemment à travers notre nature, non plus avec une perception tronquée, une application imparfaite ou déformée par notre nature inférieure trébuchante, ignorante et qui fausse tout, mais avec la complète sagesse de la Mère transcendante et universelle.

Le Seigneur s'est voilé lui-même et a voilé sa sagesse absolue, sa conscience éternelle dans la Nature-Force ignorante, et il permet qu'elle conduise l'être individuel avec la complicité de celui-ci et sous le masque de l'ego; cette action inférieure de la Nature continue longtemps à prévaloir, souvent même en dépit de nos efforts imparfaits et mal éclairés pour obéir à un mobile plus noble et atteindre à une connaissance de soi plus pure. Nos efforts humains vers la perfection échouent ou progressent très incomplètement en raison de la force des actions passées de la Nature en nous, de ses formations passées, de ses associations depuis longtemps enracinées; nous ne prenons le chemin du succès véritable et des hautes escalades que lorsqu'une Connaissance et un Pouvoir plus grands que les nôtres percent la chape de notre ignorance et guident ou remplacent notre volonté personnelle, car notre volonté humaine est un rayon errant et égaré qui s'est séparé de la Puissance suprême. La période de lente émergence pour sortir de ce fonctionnement inférieur et entrer dans une Lumière plus haute et une force plus pure, est la « vallée de l'ombre de la mort » pour le chercheur de perfection; c'est un redoutable passage plein d'épreuves, de souffrances, de chagrins, d'obscurcissements, de faux pas, d'erreurs et de pièges. Pour raccourcir et alléger cette épreuve, ou pour y faire pénétrer la félicité divine, la foi est nécessaire, une soumission grandissante du mental à la connaissance qui s'impose du dedans, et, par-dessus tout, une aspiration vraie et une pratique sincère, correcte et sans défaillance. « Pratique sans défaillance le yoga, dit la Gîtâ, avec un cœur libre de tout découragement », car même si aux premières étapes du chemin nous buvons profondément le poison amer de la discorde intérieure et de la souffrance, la saveur ultime de cette coupe est la douceur du nectar d'immortalité et l'ambrosie d'un éternel Ânanda.

Égalité et annihilation de l'ego

Une consécration totale, une égalité complète, un effacement impitoyable de l'ego, une délivrance transformatrice qui libère notre nature de ses modes d'action ignorants, telles sont les étapes qui permettent de préparer et d'accomplir la soumission de tout notre être et de toute notre nature à la Volonté divine — un don de soi vrai, total et sans réserve. Ce qu'il faut tout d'abord, c'est un esprit d'entière consécration dans nos œuvres; il faut le vouloir constamment au début, puis que cela devienne un besoin enraciné dans tout l'être et finalement son habitude automatique, mais vivante et consciente, une tournure spontanée qui fait de toute action un sacrifice au Suprême, à ce Pouvoir voilé qui est présent en nous et dans tous les êtres et toutes les opérations de l'univers. La vie est l'autel de ce sacrifice, les œuvres sont notre offrande; un Pouvoir, une Présence transcendante et universelle, que l'on sent et devine tout d'abord, plutôt qu'on ne la connaît ou ne la voit, est la Divinité à laquelle l'offrande est faite. Ce sacrifice, cette consécration de soi, a deux aspects: le travail lui-même et l'esprit dans lequel il est fait, l'esprit d'adoration pour le Maître des Œuvres dans tout ce que nous voyons, dans toute pensée et toute expérience.

Le travail lui-même est tout d'abord déterminé par la plus haute lumière dont nous puissions disposer dans notre ignorance. C'est ce que nous concevons comme la chose qui doit être faite.

Et le principe reste le même, que la forme de notre travail soit déterminée par notre sens du devoir ou notre sympathie pour nos semblables, par notre conception du bien d'autrui et du bien du monde, ou par l'ordre de celui que nous avons accepté comme Maître humain parce qu'il est plus sage que nous et représente pour nous ce Seigneur de toutes les œuvres en lequel nous croyons, bien que nous ne le connaissions pas encore. L'essentiel du sacrifice des œuvres doit être là, et l'essentiel est d'abandonner tout désir du fruit de nos œuvres, de renoncer à tout attachement au résultat, pour lequel cependant nous continuons à travailler. Car aussi longtemps que nous travaillons avec un attachement au résultat, ce n'est pas au Divin que nous offrons le sacrifice, mais à notre ego. Nous pouvons nous figurer qu'il en est autrement, mais nous nous trompons nous-mêmes; nous faisons de notre idée du Divin, de notre sens du devoir, de notre sympathie pour nos semblables, de notre conception du bien du monde ou du bien d'autrui, et même de notre obéissance au Maître, un masque pour satisfaire notre égoïsme et nos préférences. Autant de prétextes pour repousser la demande qui nous est faite : arracher de notre nature tout désir.

À ce stade du yoga, et même du commencement à la fin, le désir, ce symbole de l'ego, est l'ennemi contre lequel nous devons être toujours sur nos gardes, avec une vigilance qui ne s'endort jamais. Il ne faut pas se décourager quand on le trouve tapi en soi-même et revêtu de toutes sortes de déguisements, mais être vigilant pour le déceler derrière tous ses masques et expulser sans pitié son influence. La Parole illuminatrice qui gouverne ce mouvement se trouve dans ce passage décisif de la Gîtâ : « À l'action tu as droit, mais jamais, en aucune circonstance, à son fruit. » Le fruit appartient au Seigneur de toutes les œuvres et à lui seul; notre seule tâche est de préparer le succès par une action vraie et soigneuse, et de l'offrir, s'il vient, au Maître divin. Ensuite, après avoir renoncé à l'attachement au fruit, nous devons renoncer aussi à l'attachement à l'œuvre; à n'importe quel moment nous devons être prêts à changer de travail, à quitter une façon de

faire pour une autre, un champ d'action pour un autre, ou même à abandonner tout travail si tel est clairement l'ordre du Maître. Autrement, ce n'est pas pour le Maître que nous agissons, mais pour la satisfaction et le plaisir que le travail nous donne, pour le besoin d'activité de notre nature dynamique ou pour suivre l'inclination de notre nature. Mais ce sont là des bastions et des refuges de l'ego. Si nécessaires soient-ils dans le mouvement ordinaire de la vie, ils doivent être abandonnées à mesure que grandit la conscience spirituelle, et remplacés par leur contrepartie divine : un Ânanda, une félicité impersonnelle et centrée sur Dieu élimine l'obscur satisfaction vitale et remplace le plaisir ; l'élan joyeux de l'Énergie divine prend la place du besoin de mouvement ; suivre son inclination n'est plus un but ni une nécessité, car ce que nous voulons maintenant c'est obéir à la Volonté divine et satisfaire dans l'action la vérité naturelle et dynamique d'une âme libre et d'une nature lumineuse. Finalement, après avoir extirpé de notre cœur l'attachement au fruit des œuvres et aux œuvres elles-mêmes, nous devons abandonner aussi le dernier attachement tenace à l'idée ou au sentiment que nous en sommes les auteurs ; nous devons savoir et sentir que seule la Shakti divine, au-dessus et au-dedans de nous, accomplit vraiment les œuvres.



Renoncer à l'attachement à l'œuvre et à ses fruits est le commencement d'un vaste mouvement vers une égalité absolue dans le mental et dans l'âme, qui doit finir par tout embrasser si nous voulons atteindre la perfection spirituelle, car l'adoration du Maître des œuvres exige que nous le reconnaissons clairement et l'acceptons joyeusement en nous-mêmes et en toute chose, et en toutes circonstances. L'égalité est le signe de cette adoration ; c'est sur cette base de l'âme que le vrai sacrifice et l'adoration peuvent s'accomplir. Le Seigneur est là, égal en tous les êtres ; nous ne devons faire aucune distinction essentielle entre nous-mêmes et les autres, le sage et l'ignorant, l'ami et l'ennemi, l'homme et l'animal, le saint et le pécheur. Nous ne devons haïr personne,

mépriser personne, avoir de répulsion pour personne ; car en tous, nous devons voir l'Un qui selon son bon plaisir se déguise ou se manifeste. Il se révèle un peu en celui-ci, davantage en celui-là ; il se cache en certains, en d'autres se trouve complètement défiguré, suivant sa volonté et sa connaissance de ce qui convient le mieux à la forme qu'il a l'intention de prendre en chacun, et suivant l'œuvre qu'il veut accomplir dans sa nature. Tout est notre moi, un seul moi qui a revêtu des formes multiples. La haine et l'antipathie, le mépris et la répulsion, l'avidité et l'attachement et la préférence sont choses naturelles et nécessaires, inévitables même à un certain stade ; elles servent ou aident à réaliser et à fixer le dessein que la Nature veut accomplir en nous. Mais pour le Karmayogi, ce sont des survivances, des pierres d'achoppement, des procédés de l'Ignorance, qui tombent de sa nature à mesure qu'il progresse. L'âme-enfant en a besoin pour grandir ; mais tout cela se détache chez l'adulte de la culture divine. La nature divine à laquelle nous devons nous élever peut faire montre d'une sévérité inflexible, voire destructrice, mais sans haine ; une ironie divine, mais nul mépris ; un refus calme, clairvoyant et plein de force, mais ni répulsion, ni antipathie. Même ce qu'il faut détruire, nous ne devons pas le détester ni manquer de reconnaître que c'est un mouvement déguisé et temporaire de l'Éternel.

Et puisque tout est le Moi unique en ses manifestations, nous verrons d'une âme égale le laid et le beau, le difforme et le parfait, le noble et le vulgaire, le plaisant et le déplaisant, le bien et le mal. Ici non plus, il n'y aura ni haine, ni mépris, ni répulsion, car c'est le vrai caractère de toute chose que nous verrons et la place qui lui est assignée. Nous comprendrons que chaque chose exprime ou déguise, façonne ou défigure — aussi bien que possible, ou, au contraire, avec le défaut nécessaire, selon les circonstances et les possibilités qui s'offrent à sa nature, compte tenu de son état présent, de son rôle et de son évolution — une vérité ou un fait divin, une énergie ou une possibilité divine qui, par sa présence dans la manifestation progressive, est non seulement nécessaire à la totalité actuelle des choses mais à la perfection du résultat ultime.

C'est cette vérité que nous devons chercher et découvrir derrière l'expression fugitive; alors, sans nous laisser rebuter par les apparences, les insuffisances ou les déformations de l'expression, nous pouvons, derrière ses masques, adorer le Divin que rien, jamais, ne peut souiller, qui est beauté et perfection. Certes, tout doit être changé; ce n'est pas la laideur qu'il faut accepter, mais la beauté divine, pas l'imperfection où l'on se repose, mais la perfection pour laquelle on lutte; c'est le bien suprême qui doit devenir le but universel, et non le mal. Mais ce que nous faisons doit être fait avec une compréhension et une connaissance spirituelles, et c'est un bien divin, une beauté, une perfection et un plaisir divins qu'il faut rechercher, et non ce qu'en ont fait les hommes. Si nous n'avons pas acquis l'égalité, cela signifie que nous sommes encore la proie de l'ignorance; nous ne comprendrons rien vraiment, et très probablement nous détruirons la vieille imperfection seulement pour en créer une nouvelle, car nous substituerons aux valeurs divines les appréciations de notre mental humain et de notre âme de désir.

L'égalité n'est pas une nouvelle ignorance ni un aveuglement d'une autre sorte; elle n'entraîne pas et n'engendre pas nécessairement une vision en grisaille et l'abolition de toute nuance. Les différences sont là, les variations d'expression aussi, et nous saurons évaluer ces variations d'une façon beaucoup plus juste que nous ne le pouvons quand nos yeux étaient encore obscurcis par la partialité et l'égarement de la haine et de l'amour, de l'admiration et du mépris, de la sympathie et de l'antipathie, de l'attirance et de la répulsion. Mais derrière les variations, et toujours, nous verrons le Complet et Immuable qui demeure en elles, et nous sentirons, nous saurons le sage dessein, ou du moins, s'il nous est caché, nous ferons confiance à la divine nécessité de telle ou telle manifestation particulière, qu'elle apparaisse harmonieuse et parfaite selon nos normes humaines, ou grossière et incomplète, ou même fausse et mauvaise.

Et c'est pourquoi nous aurons la même égalité d'âme et de pensée pour tous les événements, pénibles ou agréables : défaite et

succès, honneur et disgrâce, bonne et mauvaise réputation, bonne et mauvaise fortune; en tout événement nous verrons la volonté du Maître de toutes les œuvres et de tous les résultats, et une étape dans l'expression évolutive du Divin. À ceux qui ont la vision intérieure, elle se manifeste dans le jeu des forces et dans leurs résultats autant que dans les choses et dans les créatures. Toutes choses se meuvent vers une issue divine; chaque expérience, chaque souffrance, chaque privation, de même que chaque joie et chaque satisfaction, est un chaînon nécessaire dans l'exécution d'un mouvement universel que nous avons pour tâche de comprendre et de soutenir. Se révolter ou condamner, crier, s'indigner, c'est suivre l'impulsion de nos instincts ignorants et désordonnés. La révolte, comme toute chose a son utilité dans le jeu et elle est même nécessaire. C'est une aide, décrétée en son temps, à une certaine étape du développement divin; mais le mouvement d'une rébellion ignorante appartient au stade de l'enfance de l'âme ou à son adolescence immature. L'âme mûre ne condamne pas : elle cherche à comprendre et à maîtriser; elle ne s'indigne pas mais accepte ou travaille à améliorer et perfectionner; elle ne se révolte pas intérieurement mais fait effort pour obéir, réaliser et transfigurer. C'est donc d'une âme égale que nous recevrons toute chose des mains du Maître. Nous accepterons l'échec avec autant de calme que le succès, comme un passage, jusqu'à ce que vienne l'heure de la victoire divine. Notre âme, notre mental et notre corps ne seront ébranlés ni par le chagrin, ni par la souffrance ou la douleur les plus aigus s'ils viennent à nous du Divin, et ils seront impassibles dans la joie et le plaisir les plus intenses. Parfaitement équilibrés, nous poursuivrons d'un pas ferme notre chemin, affrontant toute chose avec un calme égal, jusqu'à ce que nous soyons prêts pour un état plus merveilleux encore et capables de goûter à l'Ânanda suprême et universel.

*
**

Cette égalité ne peut venir qu'après une épreuve prolongée et une patiente discipline de soi; tant que le désir est fort, l'égalité ne

peut pas venir, sauf durant des périodes de quiétude et quand le désir se fatigue; et c'est sans doute alors davantage une indifférence inerte ou un repliement du désir que le calme véritable et l'unité spirituelle positive. En outre, cette discipline ou cette croissance en l'égalité spirituelle a ses époques et ses stades nécessaires. Généralement, il faut commencer par une période d'endurance, car nous devons apprendre à affronter, supporter et assimiler tous les contacts. Chaque fibre de notre être doit être entraînée à ne pas vibrer devant ce qui fait souffrir et répugne, à ne pas courir éperdument vers ce qui plaît et attire, mais accepter, affronter, endurer et conquérir. Nous devons être assez forts pour supporter tous les contacts, non seulement ceux qui nous conviennent et nous sont personnels, mais ceux qui naissent de notre sympathie ou de notre conflit avec les mondes qui sont autour, au-dessus ou au-dessous de nous, et avec les êtres qui les habitent. Nous endurerons tranquillement l'action des hommes, des choses et des forces et leur impact en nous, la pression des Dieux et l'assaut des Titans; nous ferons face et plongerons dans les mers sans remous de notre esprit tout ce qui peut venir à nous par les voies de l'expérience infinie de l'âme. C'est la période stoïque qui prépare l'égalité, son âge le plus élémentaire et pourtant le plus héroïque. Mais cette endurance imperturbable de la chair, du cœur et du mental, doit être renforcée par un sens invariable de la soumission spirituelle à la Volonté divine: cette argile vivante doit céder, non seulement avec un assentiment austère et courageux, mais avec la pleine connaissance ou en s'abandonnant, jusque dans la souffrance, au toucher de la Main divine qui prépare sa perfection. Un stoïcisme sage et fervent, ou même le tendre stoïcisme de l'amant de Dieu, sont possibles — il est préférable à l'endurance du païen qui ne compte que sur lui-même, et qui provoque un durcissement excessif de l'instrument divin; il forge le pouvoir de sagesse et d'amour; sa tranquillité est un calme profondément sensible qui se change aisément en béatitude. Cette période de résignation et d'endurance nous donne une force d'âme égale devant tous les chocs et tous les contacts.

Vient ensuite une période d'impartialité et d'indifférence altières pendant laquelle l'âme se délivre de l'exultation et des dépressions, échappe au piège des joies fébriles comme au sombre filet d'angoisse de la souffrance et des larmes. Les choses, les personnes, les forces, les pensées, les sentiments, les sensations et les actions (les nôtres autant que celles d'autrui) — tout est vu d'en haut par un esprit inaffecté et immuable, indifférent à ces remous. C'est la période philosophique de la préparation à l'égalité, et son mouvement est vaste et noble. Mais l'indifférence ne doit pas se figer ni devenir un inerte refus de l'action et de l'expérience; ce ne doit pas être une aversion causée par la lassitude, le dégoût et la répugnance, un repli du désir déçu ou rassasié, la morosité d'un égoïsme frustré et mécontent qu'on a contraint d'abandonner ses quêtes passionnées. Ces replis sont inévitables chez les âmes immatures, et d'une certaine façon ils peuvent aider au progrès en décourageant l'avidité de la nature vitale poussée par le désir, mais ce n'est pas ce genre de perfection auquel nous aspirons. L'indifférence ou l'impartialité que nous devons rechercher est la calme hauteur d'une âme établie au-dessus des choses¹; inatteinte, elle les regarde et les accepte, ou les repousse, mais n'est point troublée quand elle rejette, ni asservie quand elle consent. Elle commence à se sentir proche, intime, une avec un Moi silencieux, un Esprit existant en soi et séparé des opérations de la Nature qu'il soutient et rend possibles; elle commence à faire partie de la Réalité calme et immobile qui transcende le mouvement et l'action de l'univers, ou à se fondre en Elle. Durant cette période de haute transcendance, nous gagnons la paix d'une âme qui n'est ni ébranlée ni ballottée par les agréables ondulations, ni par la houle et les tempêtes du mouvement cosmique.

Si nous pouvons franchir ces deux étapes du changement intérieur sans nous y arrêter, sans rester figé dans l'une ou l'autre, nous aurons acquis une égalité divine supérieure où coexistent une ardeur spirituelle et une félicité à la fois calme et passionnée :

1. *udâsîna*.

l'égalité bienheureuse d'une âme accomplie qui comprend tout, possède tout; l'ampleur et la plénitude étales et intenses de l'être qui embrasse tout. C'est la période la plus merveilleuse, et le chemin qui y conduit passe par la joie d'un don total de soi au Divin et à la Mère universelle. Car la force est alors couronnée par une maîtrise joyeuse, la paix s'approfondit et devient béatitude, la possession du Calme divin grandit pour devenir la base d'une action divine assurée. Mais pour acquérir cette haute perfection, il faut que l'impartialité de l'âme qui regarde d'en haut le flux des formes, des personnalités, des mouvements et des forces, se modifie et se change en un sens nouveau de soumission calme et forte et de don de soi puissant et intense. Cette soumission ne sera plus un acquiescement résigné mais une acceptation joyeuse, car le sentiment de souffrance n'existera plus, ni la sensation de porter un fardeau ou une croix; l'amour et la félicité, la joie du don de soi formeront la texture lumineuse de la soumission. Et cette soumission sera faite non seulement à la Volonté divine que nous percevons, acceptons et à laquelle nous obéissons, mais à une Sagesse divine que nous reconnaissons dans cette Volonté et à un Amour divin que nous sentons en elle et subissons avec ravissement : la sagesse et l'amour d'un Esprit suprême qui est le Moi de notre moi et de tous les moi, avec lesquels nous pouvons nous unir parfaitement et dans la joie. Une paix, une immobilité et une puissance solitaires, tel est le dernier mot de l'égalité du sage philosophe; mais dans son expérience intégrale, l'âme se libère de l'état qu'elle avait elle-même créé; elle plonge dans l'océan d'une extase suprême qui embrasse tout, en la béatitude sans commencement ni fin de l'Éternel. Alors, et enfin, nous sommes capables de subir tous les contacts avec une heureuse égalité, parce que, en chacun, nous sentons la caresse de l'Amour qui ne meurt pas, de la Félicité impérissable, et l'allégresse absolue à jamais cachée au cœur des choses. La conquête de ce sommet de pur ravissement, égal et universel, est le délice de l'âme; les portes s'ouvrent sur la Béatitude infinie et la Joie qui dépasse toute compréhension.

*
**

Avant que ce labeur d'annihilation du désir puisse atteindre à sa perfection absolue et la conquête de l'égalité d'âme porter ses fruits, il faut avoir passé un tournant du mouvement spirituel qui conduit à l'abolition du sens de l'ego. Pour celui qui suit le chemin des œuvres, renoncer à l'ego dans l'action est l'élément le plus important de ce passage. Car même quand nous nous sommes débarrassés de l'égoïsme du désir râjasique en abandonnant au Maître du Sacrifice le fruit des œuvres et le désir des fruits, il se peut que nous gardions encore l'égoïsme du travailleur. Nous restons encore soumis au sentiment que nous sommes nous-même l'auteur de l'acte, nous-même sa source, nous-même celui qui donne son approbation. C'est encore le « je » qui choisit et détermine, encore le « je » qui prend la responsabilité et sent le mérite ou le démérite. Abolir totalement ce sens de l'ego séparateur est un but essentiel de notre yoga. S'il est nécessaire que ce sentiment demeure en nous pendant un temps, ce doit être sous une forme consciente de n'être qu'une forme, prête à disparaître aussitôt qu'un vrai centre de conscience s'est manifesté ou construit en nous. Ce vrai centre est une lumineuse formation de la Conscience une et un pur canal, un pur instrument de l'Existence une. C'est un support de la manifestation et de l'action individuelles de la Force universelle et graduellement il révèle la vraie Personne cachée en nous, l'être central éternel : un être impérissable du Suprême, pouvoir et parcelle de la Shakti transcendante¹.

Ici aussi, le mouvement de dépouillement graduel par lequel l'âme rejette les voiles obscurs que revêt l'ego, est marqué par des étapes bien distinctes. Car non seulement le fruit des œuvres appartient au seul Seigneur, mais nos œuvres aussi doivent être siennes : il est le vrai Seigneur de nos actions autant que de leur fruit. Il ne suffit pas que cela soit une vérité pour notre intellect, il faut encore que cela devienne vrai intégralement dans toute notre conscience et toute notre volonté. Le sâdhak ne doit pas seulement penser et savoir, mais voir et sentir concrètement et intensément,

1. *anshah sanâtanah, parâ prakritir-jîva-bhûtâ. (Note de Sri Aurobindo)*

même au moment de l'action et du début jusqu'à la fin, que ses œuvres ne sont pas du tout siennes, mais qu'à travers lui elles proviennent de l'Existence suprême. Toujours, il doit avoir la perception d'une Force, d'une Présence, d'une Volonté qui agit à travers sa nature individuelle. Mais en adoptant cette attitude, il court le danger de prendre son propre ego déguisé et sublimé ou quelque pouvoir inférieur pour le Seigneur, et de faire passer ses exigences pour de suprêmes décrets. Il peut tomber dans ce piège tendu très souvent par la nature inférieure, et faire de sa prétendue soumission au Pouvoir supérieur un prétexte pour satisfaire démesurément et sans contrainte sa volonté personnelle et même ses désirs et ses passions. Une grande sincérité est exigée et il faut l'imposer, non seulement au mental conscient, mais plus encore à la partie subliminale de notre être où tant de mouvements se dissimulent. Car il y a en nous, spécialement dans notre nature vitale subliminale, un acteur et un charlatan incorrigible. Le sâdhak doit avoir déjà avancé très loin dans l'élimination du désir et dans une ferme égalité d'âme en tous ses actes et toutes les circonstances avant de pouvoir déposer complètement le fardeau de ses œuvres entre les mains du Divin. À chaque instant, il doit rester vigilant pour déceler les duperies de l'ego et les pièges séducteurs des Pouvoirs des Ténèbres qui toujours se font passer pour la seule source de Lumière et de Vérité, et font de la forme divine un simulacre pour mieux capturer l'âme du chercheur.

Celui-ci doit alors faire un pas de plus et se reléguer lui-même au rôle de Témoin. Séparé de la Prakriti, impersonnel et sans passion, il doit observer la Nature-Force exécutrice qui travaille en lui et comprendre son action; par cette séparation, il apprendra à reconnaître le jeu des forces universelles dans la Nature, à distinguer l'entrelacs de lumière et de nuit, voir ce qui est divin et non divin, et il découvrira les Pouvoirs et les Êtres formidables qui utilisent la créature humaine ignorante. La Nature travaille en nous, dit la Gîtâ, par sa triple qualité : qualité de lumière et de bien, qualité de passion et de désir, et qualité d'obscurité et d'inertie. Le chercheur, en témoin impartial et éclairé de tout ce qui

se passe dans le royaume de sa nature, doit apprendre à démêler l'action séparée ou combinée de ces qualités; il doit dépister les activités des forces cosmiques en lui, à travers le labyrinthe de leurs procédés et de leurs déguisements subtils et invisibles, et connaître tous les recoins du dédale. Plus il progressera dans cette connaissance, plus il deviendra capable d'être le souverain au lieu d'être l'outil ignorant de la Nature. Tout d'abord, il doit persuader la Nature-Force, dans son action sur l'instrument humain, de maîtriser l'action des deux qualités inférieures et de les soumettre à la lumière et au bien; puis il devra convaincre cette qualité elle-même de s'offrir afin que toutes les trois puissent être transformées par un Pouvoir supérieur en leurs équivalents divins: un repos et un calme absolu; une illumination et une béatitude divines; une énergie divine éternelle, *Tapas*. La première partie de cette discipline et du changement peut en principe être menée à bien par la volonté de l'être mental en nous; mais son exécution complète et la transformation qui en découle ne peuvent être accomplies que lorsque l'être psychique profond étend son empire sur notre nature et détrône l'être mental. Une fois ceci accompli, le chercheur sera prêt à faire le complet abandon de ses œuvres à la Volonté suprême; et il le fera non seulement avec une aspiration, une intention, un premier abandon progressif de lui-même, mais avec un don de soi concret et dynamique des plus intenses. Graduellement, son mental intellectuel humain imparfait sera remplacé par un mental spirituel illuminé qui lui-même se plongera finalement dans la Lumière-de-Vérité supramentale; alors le chercheur n'agira plus selon sa nature ignorante ni par le triple mode de ses activités confuses et imparfaites, mais selon une nature plus divine, faite de calme, de lumière, de puissance et de béatitude spirituelles. Ce ne sera plus l'amalgame d'une pensée et d'une volonté ignorantes, ni les élans du cœur émotif encore plus ignorant, ni les désirs de l'être vital et les impulsions et instincts de la chair qui inspireront ses actes, mais un moi spirituel et une nature spiritualisée, d'abord, puis finalement une Conscience-de-Vérité supramentale et la force divine de sa supra-nature.

Ainsi deviennent possibles les dernières étapes : le voile qui dissimulait la Nature tombe et le chercheur se trouve face à face avec le Maître de toute existence; ses activités s'immergent en l'action d'une Énergie suprême à jamais pure, vraie, parfaite et bienheureuse. Il peut alors abandonner totalement ses œuvres et leurs fruits à la Shakti supramentale et n'agir plus que comme un instrument conscient de l'Ouvrier éternel. Ce n'est plus lui qui donnera la sanction; il recevra l'ordre divin en sa nature et l'exécutera, remettant tout entre les mains de la Shakti. C'est elle qui par Sa Force toujours en éveil accomplira les œuvres à travers lui. Ce n'est plus lui qui voudra la réalisation de ses propres constructions mentales ni la satisfaction de ses propres désirs émotifs; il obéira et participera à une Volonté toute-puissante qui est aussi une Connaissance omnisciente, un Amour magique, mystérieux, insondable, le vaste océan de la Joie d'être éternelle.

Les trois modes de la Nature

Il est indispensable que l'âme transcende l'action naturelle de la Prakriti inférieure pour être libre en son être comme en ses œuvres. Une soumission harmonieuse à la Nature universelle est sans nul doute la condition requise pour que les instruments de notre nature — le mental, la vie et le corps —, atteignent à la perfection dans les œuvres, mais ce n'est pas un idéal pour l'âme, qui, au contraire, devrait s'en remettre à Dieu et à sa Shakti, souveraine de sa propre nature. Étant un instrument ou un intermédiaire de la Volonté suprême, elle doit pouvoir déterminer par sa vision, et sa sanction ou son refus, l'emploi qui sera fait des réserves d'énergie, les conditions du milieu, le rythme des mouvements combinés fournis par Prakriti pour le travail des instruments naturels. Mais cette Nature inférieure ne peut être maîtrisée que si on la surmonte et l'utilise d'en haut. Et ceci ne peut se faire qu'en transcendant ses forces, ses qualités et ses modes d'action, autrement nous restons soumis à ses conditions et inexorablement dominés par elle, nous ne sommes pas spirituellement libres.

Cette conception des trois modes essentiels de la Nature est l'œuvre des penseurs de l'Inde antique, et sa vérité n'est pas immédiatement évidente parce qu'elle résulte d'une longue expérimentation psychologique et d'une profonde expérience intérieure. Par conséquent, sans une telle expérience prolongée, sans une observation de soi très attentive et une perception intuitive

des forces de la Nature, il est difficile de saisir avec précision cette vérité et de l'utiliser avec sûreté. Pourtant, certaines indications générales peuvent guider le chercheur sur la Voie des Œuvres et l'aider à comprendre et à analyser les combinaisons de sa propre nature et à les maîtriser par son assentiment ou son refus. Dans les textes indiens, nous l'avons dit, ces modes sont appelés des « qualités », *gunas*, surnommées *sattva*, *rajas* et *tamas*. *Sattva* est la force d'équilibre et se traduit qualitativement par le bien, l'harmonie, le bonheur et la lumière; *rajas* est la force dynamique et se traduit par la lutte, l'effort, la passion et l'action; *tamas*, la force d'inconscience et d'inertie qui se traduit par l'obscurité, l'incapacité et l'inaction. Souvent utilisées dans l'analyse psychologique, ces distinctions sont également valables pour la Nature physique. Chaque chose et chaque existence dans la Prakriti inférieure les contient, et le fonctionnement de la Nature, sa forme dynamique, sont le résultat de l'interaction de ces trois pouvoirs qualitatifs.

Chaque forme, animée ou inanimée, est un équilibre constamment maintenu de forces naturelles en mouvement; chacune est soumise à un courant sans fin de contacts salutaires, perturbateurs ou désintégrant qui viennent des autres combinaisons de forces alentour. Notre propre nature mentale, vitale et physique, n'est rien autre qu'une combinaison formatrice, un équilibre de ce genre. La réception des contacts environnants et la réaction qu'ils suscitent sont réglées par les trois modes qui déterminent le tempérament du récepteur et le caractère de la réponse. Inertes et incapables, nous pouvons les subir sans réagir ou répondre, sans chercher à nous défendre et sans être capables de les assimiler et de nous y adapter : tel est le mode de *tamas*, caractérisé par l'inertie sous différentes formes : l'aveuglement, l'inconscience, l'incapacité, l'inintelligence, la paresse et l'indolence, l'inactivité et la routine mécanique, la torpeur mentale, le sommeil de la vie et l'assoupissement de l'âme. S'il n'est pas corrigé par d'autres éléments, *tamas* aboutit fatalement à la désintégration de la forme ou de l'équilibre de la nature car il est incapable d'aucune création nouvelle, d'aucun équilibre nouveau, d'aucune force de mouvement

progressif. Au cœur de cette impuissance inerte se cachent le principe d'ignorance et une incapacité ou une mauvaise volonté léthargique qui refuse de comprendre, de saisir et de maîtriser les chocs ou les contacts stimulateurs, les suggestions des forces ambiantes et leur poussée vers une expérience nouvelle.

En revanche, celui qui reçoit les contacts de la Nature, qui est touché et stimulé, sollicité ou assailli par les forces, peut au contraire réagir à la pression ou s'y opposer. La Nature lui permet de résister, l'encourage, le pousse à faire effort, à entreprendre, à absorber ou dominer son milieu, à affirmer sa volonté, à lutter, créer, conquérir. Tel est le mode de *rajas*, caractérisé par la passion, l'action et la soif du désir. La lutte, le changement, les créations nouvelles, la victoire et la défaite, la joie et la souffrance, l'espoir et les désillusions sont sa progéniture et construisent la demeure multicolore de la vie en laquelle il trouve son plaisir. Mais sa connaissance est une connaissance imparfaite ou fautive qui engendre l'erreur, l'effort ignorant, le manque d'adaptation constant, la douleur de l'attachement, le désir déçu, le chagrin de la perte ou de l'échec. Le don de *rajas* est la force dynamique, l'énergie, l'activité, le pouvoir qui crée et agit et qui peut vaincre ; mais il se meut parmi les fausses lumières de l'Ignorance, ou sa pénombre, et il est perverti par l'influence des Asuras, Râkshasas et Pishâchas¹. L'ignorance arrogante du mental humain, ses perversions insolentes et ses erreurs présomptueuses, l'orgueil, la vanité et l'ambition, la cruauté et la tyrannie, la fureur et la violence bestiales, l'égoïsme, la bassesse, l'hypocrisie, la perfidie, la vile mesquinerie, la luxure, la convoitise et la rapacité, la jalousie, l'envie et l'ingratitude sans fond qui défigurent la nature terrestre, sont les enfants naturels de ce mode de la Nature, indispensable, mais violent et dangereux.

Pourtant l'être incarné n'est pas limité à ces deux modes de Prakriti ; il existe une meilleure manière, plus éclairée, de recevoir

1. Êtres invisibles, titans ou démons, gouvernés par l'ego, l'ignorance et les passions.

les chocs du milieu et le courant des forces de ce monde. Il est possible de recevoir et de réagir avec une claire compréhension, avec pondération et équilibre. Cette manière d'être a le pouvoir de sympathiser parce qu'elle comprend; elle sonde, gouverne et façonne l'élan de la Nature et ses méthodes; son intelligence pénètre les processus et les intentions de la Nature et peut les assimiler et les utiliser; ses réactions lucides ne se laissent pas subjuguier mais ajustent, corrigent, adaptent, harmonisent, et de toute chose font jaillir le meilleur. Tel est le mode de *sattva*, la tendance lumineuse et pondérée de la Nature, dirigée vers le bien, la connaissance, la félicité et la beauté, vers le bonheur, la compréhension, l'équilibre et l'ordre justes : son tempérament a toute l'opulence d'une connaissance brillante et lucide, et la claire chaleur de la sympathie et de l'intimité. La finesse et la luminosité, l'énergie maîtrisée, l'harmonie et l'équilibre de tout l'être, tel est l'accomplissement parfait de la nature sâttvique.

Aucune existence n'est entièrement coulée dans un seul de ces trois modes de la Force cosmique; ils sont présents en chacun et partout. Constamment leurs relations changent, leurs influences se mêlent, se combinent, se dissocient, prenant souvent la forme d'un conflit, d'un assaut de forces, d'une lutte à qui dominera l'autre. Chacun de nous, dans une mesure plus ou moins grande, bien que parfois réduite au plus strict minimum, possède ses états sâttviques et ses espaces clairs; la nature commence à se tourner vers la lumière, nous aspirons à la clarté, au bonheur, à la sympathie, et à nous adapter harmonieusement au milieu, à comprendre, à trouver un équilibre, à penser, vouloir, sentir, agir de la façon juste, vertueuse, ordonnée. Chacun a ses humeurs et ses tendances râjasiques, des parties troubles faites de désirs et de passions et de conflits, de perversion, de fausseté et d'erreur, de joie et de chagrin désordonnés; on se jette furieusement dans un travail, on a des élans créateurs passionnés, des réactions vives, irréfléchies, enflammées ou violentes face à la pression du milieu, aux assauts et aux offres de la vie. Et qui n'a pas ses états tâmasiques et ses couches d'obscurité tenace, ses moments ou ses points d'inconscience, une longue habitude ou

des heures de résignation apathique ou de morne acceptation, qui n'a pas ses faiblesses physiques et ses mouvements de fatigue, de négligence, de léthargie ? ses chutes dans l'ignorance et l'incapacité, la dépression, la peur, ses petites lâchetés, ses veules soumissions à la pression du milieu et des hommes, des circonstances et des forces ? Chacun de nous est sâttvique dans certaines parties de son être et du jeu des énergies, dans certaines parties de son mental ou de son caractère, et râjasique et tâmasique en d'autres. Suivant que l'un ou l'autre de ces modes de la nature domine habituellement notre tempérament et notre type mental ou notre façon d'agir, il est dit que nous sommes sâttviques, râjasiques ou tâmasiques ; mais rares sont ceux qui appartiennent continuellement à un seul type, et personne n'est entièrement d'un seul genre. Les sages ne sont pas toujours ou pas entièrement sages, les intelligents ne sont que ponctuellement intelligents ; le saint réprime bien des mouvements qui sont loin d'être saints, et nul être, même le plus pervers, n'est entièrement mauvais ; le plus stupide possède des facultés inexprimées ou inutilisées et des capacités embryonnaires ; le plus timoré a ses moments ou ses gestes de courage ; l'impuissant et le faible possèdent quelque part dans leur nature une force latente. La prédominance de tel ou tel *guna* n'est donc pas le signe du type d'âme essentiel de l'être incarné, mais seulement l'indice de la formation qu'il a édifiée pour cette vie présente ou durant son existence présente et à un moment donné de son évolution dans le temps.

*
**

Pour peu que le sâdhak prenne une seule fois du recul par rapport à l'action de Prakriti en lui ou sur lui et que, sans intervenir ni modifier, ni réprimer, ni choisir, ni décider, il laisse se dérouler le jeu et observe, analyse le processus, il découvrira bientôt que les modes de Prakriti sont indépendants et fonctionnent comme une machine mise en marche, suivant sa structure et sa force de propulsion. Celles-ci viennent de Prakriti, non de la créature. Alors il comprend à quel point il avait tort de prendre son mental pour

l'auteur de ses œuvres; son mental n'était qu'une petite partie de lui-même, une création et une machine de la Nature. C'est elle qui agissait tout le temps, suivant ses propres modes, faisant mouvoir ici et là les trois qualités générales, comme un enfant jouant avec ses marionnettes. Tout du long, son ego était un outil et un jouet; son caractère et son intelligence, ses qualités morales et sa puissance mentale, ses créations, ses œuvres et ses exploits, sa colère et sa patience, sa cruauté et sa miséricorde, son amour et sa haine, son péché et sa vertu, sa lumière et son obscurité, la passion de sa joie et l'angoisse de son chagrin, étaient tous le jeu de la Nature auquel l'âme, attirée, conquise et soumise, prêtait son assentiment passif. Et cependant, le déterminisme de la Nature ou de la Force n'est pas tout; l'âme a son mot à dire en cette affaire — mais l'âme cachée, le Purusha, non le mental ou l'ego, puisque ces derniers ne sont pas des entités indépendantes mais font aussi partie de la Nature. Car l'accord de l'âme est nécessaire au jeu, et, par une volonté intérieure silencieuse, en tant que seigneur qui approuve, elle peut déterminer le principe du jeu et intervenir dans ses combinaisons, bien que l'exécution dans la pensée, la volonté, l'acte et l'impulsion, restent encore nécessairement la part et le privilège de la Nature. Le Purusha peut dicter une harmonie que la Nature exécute; il n'intervient pas dans les fonctions de la Nature, mais il pose sur elle un regard conscient qu'elle convertit immédiatement, ou après bien des difficultés, en une idée qui traduit, une impulsion qui dynamise, une forme qui a un sens.

Échapper à l'action des deux *gunas* inférieurs est très évidemment indispensable si nous voulons transmuier notre nature actuelle et en faire un pouvoir et une forme de la conscience divine, un instrument de ses forces. Tamas obscurcit, il empêche la lumière de la connaissance divine de pénétrer dans les coins mornes et sombres de notre nature; il paralyse, ôte le pouvoir de répondre à l'impulsion divine et l'énergie de changer et la volonté de progrès qui feraient de nous des instruments entre les mains de la grande Shakti. Rajas pervertit la connaissance, fait

de notre raison la complice du mensonge et l'instigatrice de tous les mouvements faux, il trouble et corrompt notre force vitale et ses impulsions, bouleverse l'équilibre et la santé de notre corps. Il s'empare de toutes les idées nobles et tous les mouvements inspirés pour en faire un usage faux et égoïste; même la Vérité divine et les influences divines, quand elles descendent sur le plan terrestre, ne peuvent échapper à cette usurpation et à ce mauvais usage. Tant que Tamas n'est pas illuminé et Rajas converti, aucun changement divin, aucune vie divine n'est possible.

Avoir recours exclusivement à Sattva semblerait donc la seule issue; mais la difficulté est qu'une des qualités ne peut l'emporter à elle seule sur ses deux autres compagnes ou rivales. Si, par exemple, nous considérons la qualité du désir et de la passion comme la cause du désordre, de la souffrance, du péché et de la douleur, et qu'à grand-peine nous travaillions à la réprimer et à la subjuguier, Rajas s'endort, mais Tamas se lève. Car si le principe d'activité est engourdi, l'inertie prend sa place. Une paix, un bonheur, une connaissance, un amour tranquilles, un sentiment juste, peuvent être fondés par le principe de lumière, mais si Rajas fait défaut ou s'il est complètement supprimé, la tranquillité de l'âme tend à devenir une tranquillité de l'inaction et non la base solide d'un changement dynamique. Notre nature pense correctement, agit correctement, elle est bonne, douce, égale, mais inefficace; ses parties dynamiques tendent à devenir sattvo-tâmasiques, neutres, incolores, sans pouvoir et sans force créatrice. L'obscurité mentale et morale sont peut-être absentes, mais le sont aussi les ressorts intenses de l'action, et nous tombons dans une limitation paralysante et une autre sorte d'incapacité. Car Tamas est un principe double; il s'oppose à Rajas par l'inertie et à Sattva par l'étroitesse, l'obscurité, l'ignorance, et si l'un ou l'autre est déprimé, il se précipite pour occuper la place.

Si, par contre, nous faisons à nouveau appel à Rajas pour corriger cette erreur, que nous lui ordonnions de s'allier à Sattva et que, par leur intervention combinée, nous tentions de nous débarrasser du principe obscur, nous nous apercevons alors que

notre action se situe sur un plan supérieur, sans doute, mais que de nouveau nous sommes sujets à l'impatience, la passion, les désillusions, la souffrance et la colère râjasiques. Ces mouvements ont peut-être un dessein plus élevé qu'autrefois, un esprit et un effet plus élevés, mais ce n'est pas la paix, la liberté, le pouvoir, la maîtrise de soi que nous rêvons d'atteindre. Partout où se réfugient le désir et l'ego, se réfugient aussi la passion et le trouble, leurs inséparables compagnons de vie. Et si nous cherchons un compromis entre les trois modes, avec Sattva qui dirige et les deux autres qui lui obéissent, nous n'avons encore fait que tempérer le jeu de la Nature et son action, sans plus. Un nouvel équilibre a été atteint, mais la liberté et la maîtrise spirituelles ne sont pas en vue, ou elles ne sont encore qu'un objectif lointain.

Il faut donc qu'un mouvement radicalement différent nous écarte des *gunas* et nous soulève au-dessus. Accepter l'action des modes de la Nature est une erreur qui doit cesser; car tant que nous l'acceptons, l'âme reste mêlée à leurs opérations et soumise à leur loi. Sattva doit être transcendé autant que Rajas et Tamas; la chaîne d'or doit être brisée autant que les entraves de plomb ou les ornements d'esclave faits de divers alliages. À cette fin, la Gîtâ prescrit une nouvelle méthode de discipline de soi: se tenir en arrière de l'action des trois modes, au-dedans de soi, et observer ce flux irrégulier tel le Témoin qui contemple de haut la houle des forces de la Nature. Le Témoin surveille, mais reste impartial et indifférent, se tenant au-dehors et au-dessus du plan des forces, dans son état originel. Tandis que leurs vagues se soulèvent et retombent, le Témoin regarde, observe, mais n'accepte pas et cependant, pour un temps du moins, n'intervient pas dans leur cours. Il faut d'abord parvenir à la liberté du Témoin impersonnel; ensuite peut venir le contrôle du Maître ou *Îshvara*.

*
**

Le premier avantage de ce processus de détachement est que l'on commence à comprendre sa propre nature et toute la Nature.

Le Témoin détaché est capable de voir entièrement le jeu des modes de l'Ignorance sans être aveuglé par l'ego, et de le suivre dans toutes ses ramifications, ses cachettes et ses subtilités; car c'est un jeu plein de camouflages et de dissimulations, de pièges et de traîtrises et de ruses. Instruit par une longue expérience, conscient que tout acte et toute circonstance sont l'effet de leur interaction, averti de leurs procédés, il ne peut plus succomber à leur assaut ni se laisser prendre à leurs filets ni se laisser tromper par leurs déguisements. En même temps, il s'aperçoit que l'ego n'est rien de plus qu'un instrument, le nœud qui soutient leur action réciproque, et, percevant cela, il est délivré de l'illusion de la Nature inférieure égoïste. Il échappe à l'ego sâttvique de l'altruiste, du saint et du penseur; il secoue l'emprise, sur ses impulsions vitales, de l'ego râjasique de celui qui ne pense qu'à soi, il cesse d'être le laborieux pourvoyeur de l'intérêt personnel, le prisonnier choyé de la passion, le forçat du désir; par la lumière de la connaissance, il brise l'ego tâmasique de l'homme ignorant ou passif, borné, sans intelligence, attaché à la ronde habituelle de la vie humaine. Convaincu et conscient du vice essentiel du sens de l'ego dans toute notre action personnelle, il ne cherche plus dans l'ego râjasique ni sâttvique un moyen de se corriger et de se libérer, mais regarde au-dessus et au-delà des instruments et des activités de la Nature, vers le Maître des œuvres et sa suprême Shakti, la Prakriti suprême. C'est là seulement que tout l'être est pur et libre et que le règne de la divine Vérité est possible.

Dans cette marche, le premier pas est de se tenir, détaché, au-dessus des trois modes de la Nature. L'âme reste intérieurement séparée et affranchie de la Prakriti inférieure,; indifférente et heureuse au-dessus d'elle, elle ne se laisse pas prendre à ses rouages. La Nature continue de tourner dans le triple cercle de ses anciennes habitudes : le désir, le chagrin et la joie viennent à l'assaut du cœur; les instruments tombent dans l'inaction, l'obscurité, la lassitude; puis de nouveau, la lumière et la paix reviennent dans le cœur, le mental et le corps; mais l'âme reste inchangée, inatteinte par ces changements. Observant sans émotion le chagrin et les désirs des parties inférieures de l'être, souriant

à leurs joies et à leurs efforts, regardant sans accablement les chutes et les obscurités de la pensée, les dérèglements ou les faiblesses du cœur et des nerfs, examinant sans souffrir d'aucune contrainte et sans attachement les illuminations du mental, ou son soulagement, son sentiment d'aise ou de pouvoir quand reviennent la lumière et le bonheur, l'âme ne se jette sur aucune de ces choses mais attend inébranlablement les indications de la Volonté supérieure et les intuitions d'une connaissance plus grande et plus lumineuse. Si elle garde toujours cette attitude, elle finit par être délivrée, même dans les parties de sa nature, du conflit des trois modes et de leurs valeurs inadéquates, de leurs limites étouffantes. Car dès lors, et progressivement, cette Prakriti inférieure sent la contrainte d'une Shakti plus haute. Les vieilles habitudes auxquelles elle s'accrochait ne reçoivent plus de nouvel assentiment et commencent à perdre peu à peu de leur fréquence et de leur force de récurrence. Elle comprend enfin qu'elle est appelée à une action plus haute, à un état meilleur, et même si elle y met de la lenteur et des résistances, une mauvaise volonté plus ou moins prolongée et une ignorance trébuchante, elle se soumet, prend le tournant et se prépare à changer.

La liberté statique de l'âme, qui désormais n'est plus seulement le témoin et le connaisseur, s'achève par une transformation dynamique de la Nature. Les trois modes de la nature, leur mélange constant et leur action et interaction dans nos trois instruments — le mental, la vie et le corps —, cessent, ainsi que leurs mouvements habituels, confus, troubles, intempestifs. Une autre action devient possible et commence, grandit, s'épanouit, un fonctionnement vraiment juste, plus lumineux, plus naturel et qui correspond mieux au jeu divin profond du Purusha et de la Prakriti, encore qu'il soit supranaturel et supranormal pour notre nature actuelle imparfaite. Le corps, qui jusqu'alors conditionnait le mental physique, ne s'accroche plus à son inertie tâmasique qui répète indéfiniment le même mouvement ignorant; il devient le champ et l'instrument passif d'une force et d'une lumière plus grandes, il répond à chaque demande de la force spirituelle, maintient et soutient chacune des nombreuses formes et intensités de l'expérience divine nouvelle.

Les parties vitales et dynamiques de notre nature — notre être nerveux et émotif, sensoriel, volitif — élargissent leur pouvoir et sont capables d'une action infatigable et d'une jouissance béatifique au milieu même de l'expérience; mais ils apprennent en même temps à ne jamais quitter le fondement d'un vaste calme maître de soi et posé en soi, sublime dans la force et divin dans le repos, qui n'exulte pas dans la joie, ni n'est agité ou torturé par le chagrin et la douleur, ni harcelé par le désir et les impulsions importunes, ni engourdi par l'incapacité et l'indolence. L'intelligence, le mental pensant, la compréhension et la réflexion, renoncent à leurs limitations sâttviques et s'ouvrent à une lumière et à une paix essentielles. Une connaissance infinie nous offre ses merveilleuses étendues; une connaissance qui n'est pas faite de constructions mentales, ni liée aux opinions et aux idées, ni dépendante d'une logique maladroite et incertaine, ni du faible soutien des sens, mais spontanément sûre, authentique, qui pénètre tout et comprend tout; une béatitude et une paix sans limites qui ne dépendent pas d'un abandon des difficultés de l'énergie créatrice et des entraves des activités dynamiques, qui ne s'enferment pas dans quelques joies, mais existent en soi et incluent tout, qui se déversent en des domaines toujours plus vastes et par des voies toujours plus larges et plus nombreuses pour posséder notre nature. Une force, une béatitude et une connaissance plus hautes viennent d'une source supérieure au mental, à la vie et au corps, et se saisissent de notre nature entière pour la remodeler en une image plus divine.

Ici prennent fin les disharmonies du triple mode de notre existence inférieure et commence le triple mode supérieur d'une Nature divine. Il n'y a plus d'obscurité tâmasique ni d'inertie. Tamas fait place à une paix divine et à un repos tranquille et éternel d'où jaillit, comme d'une suprême matrice de calme concentration, le jeu de l'action et de la connaissance. Il n'y a plus de mouvements râjasiques, plus de désirs, plus de tension joyeuse ou triste pour agir, créer et posséder, plus ce fertile chaos d'impulsions tourmentées. Rajas fait place à un pouvoir maître de soi et à une force sans limites qui même dans leurs plus violentes intensités

ne secouent pas l'équilibre inébranlable de l'âme ni ne souillent les cieux vastes et profonds et les lumineux abîmes de sa paix. Il n'y a plus cette lumière mentale qui dresse ses constructions et se précipite de tous côtés pour saisir et emprisonner la Vérité, ou cette aisance douteuse ou inerte. Sattva fait place à une illumination et à une béatitude spirituelles aussi profondes que l'âme, douées comme elle d'une existence infinie et d'une connaissance directe et authentique jaillie tout droit des splendeurs voilées de l'Omniscience secrète.

Telle est la conscience plus grande en laquelle doit être transformée notre conscience inférieure; cette nature faite d'Ignorance et son activité inquiète, instable, ballottée par les trois modes, doit être changée en une supranature plus haute et plus lumineuse. Et d'abord, nous sommes affranchis des trois *gunas*, détachés, sans trouble, *nistraïgunya*; mais c'est simplement un retour à l'état naturel de l'âme, du Moi, de l'Esprit libre qui dans sa calme immobilité, observe le mouvement de Prakriti et de sa force ignorante. Si, sur cette base, la nature, le mouvement de Prakriti doit lui aussi devenir libre, ce ne peut être que par une quiétude dans l'action au sein d'une paix et d'un silence lumineux où tous les mouvements nécessaires s'accomplissent sans la moindre réaction consciente, la moindre participation ni intervention du mental ou de l'être vital, la moindre ride de pensée, le moindre remous des parties vitales : tout doit s'accomplir sous l'impulsion et par l'initiative et l'opération d'une Force cosmique impersonnelle ou d'une Force transcendante. C'est un Mental cosmique, une Vie et une Substance cosmiques qui doivent agir, ou bien le pur Pouvoir et la pure Béatitude d'un Moi transcendant autre que notre être personnel et ses constructions dans la Nature. C'est un état de liberté; il peut venir dans le yoga des œuvres par le renoncement à l'ego et au désir, le renoncement à l'initiative personnelle, la soumission de l'être au Moi cosmique ou à la Shakti universelle; il peut venir dans le yoga de la Connaissance par la cessation de la pensée, le silence mental, l'ouverture de l'être tout entier à la Conscience cosmique, au Moi

cosmique, au Dynamisme¹ cosmique ou à la suprême Réalité; il peut venir dans le yoga de la dévotion par la soumission du cœur et de la nature entière entre les mains du Bienheureux qui est le Maître adoré de notre existence. Mais pour que le changement culminant se produise, il faut une transcendance plus positive et plus dynamique; il faut une transmutation ou un transfert à un statut spirituel supérieur, *trigunâtîta*, en lequel nous participons à une dynamisation spirituelle plus grande; car les trois modes inégaux de la Nature inférieure se changent en un triple mode égal, de calme, de force et de lumière éternel qui sont le repos, le mouvement² et l'illumination de la Nature divine.

Cette Harmonie ne peut venir que par la cessation de la volonté, du choix et de l'action égoïstes, et par la tranquillisation de notre intelligence limitée. L'ego individuel doit cesser de lutter, le mental entrer dans le silence, la volonté-de-désir apprendre à ne plus saisir l'initiative. Notre personnalité doit s'unir à sa source; toute pensée, toute initiative doit venir d'en haut. Alors, le Maître secret de nos activités nous sera lentement dévoilé, et avec la sûreté de la Volonté et de la Connaissance suprêmes, Il donnera son assentiment à la Shakti divine et c'est Elle qui accomplira toutes les œuvres en nous par l'intermédiaire d'une nature purifiée et sublimée; le centre de la personnalité ne sera plus qu'un simple support des œuvres de la Shakti divine ici-bas, leur réceptacle et leur instrument lumineux, réfléchissant son pouvoir et agissant dans sa lumière, sa force et sa joie. Il agira sans agir, et aucune réaction de la Prakriti inférieure ne pourra le toucher. Transcender les trois modes de la Nature est la première condition du changement; les transformer est le moment décisif de ce changement: la Voie des Œuvres sort du trou où l'étroitesse de notre nature humaine obscurcie l'a confinée, et entre dans les étendues sans murs de la Vérité et de la Lumière au-dessus.

1. En anglais, *Dynamis*.

2. En anglais, *kinesis*.

Le Maître de l'Œuvre

Le Maître et la Force motrice de nos œuvres est l'Un, l'Universel et Suprême, l'Éternel et Infini. Il est l'Inconnu transcendant ou l'Absolu inconnaissable, l'Ineffable au-dessus de nous, inexprimé et non manifesté; mais il est aussi le Moi de tous les êtres, le Maître des mondes qui transcende tous les mondes, la Lumière et le Guide, la Toute-Beauté et la Toute-Félicité, le Bien-aimé, l'Amant. Il est l'Esprit cosmique et cette Énergie qui crée tout ce qui nous entoure; il est l'Immanent au-dedans de nous. Tout ce qui est, est Lui, et il est le Plus que tout ce qui est; nous sommes nous-mêmes l'être de son être, quoique nous ne le sachions pas, la force de sa force, conscients d'une conscience qui vient de la sienne; même notre existence mortelle est faite de sa substance; en nous demeure un immortel qui est une étincelle de la Lumière et de la Béatitude qui existent à jamais. Que ce soit par la connaissance, les œuvres, l'amour ou n'importe quel autre moyen, ce qui importe, c'est de prendre conscience de cette vérité de notre être, de la réaliser et de la rendre agissante, ici ou ailleurs, et c'est le but de tout yoga.

*
**

Mais long est le passage, ardu le labeur avant que nous puissions porter un vrai regard sur le Maître; et plus long encore et plus ardu sera notre effort si nous voulons reconstruire notre être à sa véritable image. Le Maître de l'œuvre ne se révèle pas

tout de suite au chercheur. Certes, c'est son Pouvoir qui agit derrière le voile, toujours, mais il se manifeste seulement quand nous renonçons à l'égo du travailleur, et son action directe grandit à mesure que ce renoncement se fait de plus en plus complet. C'est seulement quand notre soumission à sa Shakti divine est absolue que nous avons le droit de vivre en la présence absolue du Maître de l'œuvre. Et c'est alors seulement que nous pouvons voir notre œuvre se couler naturellement, complètement et simplement dans le moule de la Volonté divine.

L'approche de cette perfection doit donc se faire par étapes et degrés, comme il en est du progrès vers n'importe quelle autre perfection, sur n'importe quel plan de la Nature. Il se peut qu'avant même d'y parvenir nous ayons soudainement ou lentement, une seule ou plusieurs fois, la vision de la splendeur totale, mais tant que les fondations ne sont pas achevées, c'est une expérience sommaire et concentrée, non l'expérience durable qui embrasse tout, non la Présence qui ne s'efface point. Les étendues de la Révélation divine et leur contenu infini se révèlent plus tard et déploient peu à peu leur pouvoir et leur signification. Il se peut aussi que nous ayons cette vision de façon continue sur les sommets de notre nature, mais la réponse parfaite des parties inférieures ne vient que par degrés. Dans tous les yogas, la première nécessité est la foi et la patience. Les ardeurs du cœur et la véhémence d'une volonté impatiente qui voudraient prendre d'assaut le royaume des cieux, peuvent produire des réactions déplorables si l'on dédaigne ces auxiliaires plus humbles et plus tranquilles pour soutenir leur impétuosité. Et dans le yoga intégral, si long et si difficile, il faut avoir une foi intégrale et une patience inébranlable.

Il est difficile d'acquérir ou de pratiquer cette foi avec une telle constance sur le chemin étroit et ardu du yoga, à cause précisément de l'impatience du cœur et du mental, et aussi de la volonté ardente, mais vite chancelante, de notre nature râjasique. La nature vitale veut toujours le fruit de son labeur, et si le fruit semble lui être refusé ou tarde trop à venir, l'homme perd la

foi dans l'idéal et dans la direction, car le mental humain juge toujours sur les apparences, puisque c'est l'habitude première et invétérée de la raison intellectuelle en laquelle il a mis une confiance démesurée. Rien n'est plus facile que d'accuser Dieu en notre cœur quand nous souffrons longtemps ou trébuchons dans l'obscurité, ou d'abjurer l'idéal que nous nous étions fixé. Et nous disons : « J'ai fait confiance au Très-Haut et j'ai été trahi, plongé dans la souffrance, le péché et l'erreur. » Ou encore : « J'ai misé toute ma vie sur une idée, et le fait brutal de l'expérience la contredit et la décourage. Il eût mieux valu être comme les autres hommes qui acceptent leurs limitations et suivent les sentiers sûrs de l'expérience normale. » À ces moments-là — et ils sont parfois fréquents et longs —, toute l'expérience plus haute est oubliée et le cœur se concentre sur sa propre amertume. C'est dans ces obscurs passages qu'il est possible de chuter pour de bon et de se détourner du travail divin.

Si l'on a marché longtemps et sans défaillance sur le chemin, la foi du cœur demeurera, même sous la pression adverse la plus féroce; même si elle est recouverte ou semble terrassée, elle resurgira à la première occasion, car quelque chose au-delà du cœur et de l'intellect la soutient en dépit des pires faux pas et à travers les échecs les plus prolongés. Mais même chez le sâdhak qui a une longue expérience, ces trébuchements ou ces obscurcissements retardent son progrès, et ils sont extrêmement dangereux pour le novice. Il est donc nécessaire, dès le début, de comprendre et d'accepter la difficulté du chemin, et de sentir le besoin d'une foi qui peut sembler aveugle à l'intellect, mais qui est plus sage que les raisonnements de notre intelligence, car cette foi est un soutien qui vient d'en haut; c'est l'ombre lumineuse jetée par une clarté secrète qui dépasse l'intellect et ses données; c'est le noyau d'une connaissance cachée qui n'est pas à la merci des apparences immédiates. Si elle persévère, notre foi sera justifiée dans ses œuvres, et finalement elle sera soulevée et transfigurée en la révélation spontanée d'une connaissance divine. Toujours, nous devons obéir à l'injonction de la Gîtâ : « Le yoga doit être constamment pratiqué avec un cœur

libre de toute défaillance et de tout découragement. » Toujours, nous devons répéter à l'intellect douteur, la promesse du Maître : « Sûrement je te délivrerai de tout péché et de tout mal, ne t'afflige point. » Finalement, les vacillements de la foi disparaîtront, et nous verrons Sa face et nous sentirons toujours la Présence divine.

**

Le Maître de nos œuvres respecte notre nature alors même qu'il la transforme; il travaille toujours avec notre nature et non par quelque caprice arbitraire. Cette nature imparfaite contient tous les matériaux nécessaires à notre perfection, mais ils sont frustes, déformés, mal placés, jetés en désordre ou dans un ordre défectueux. Ils doivent être patiemment perfectionnés, purifiés, réorganisés; ils doivent être remodelés et transformés, et non taillés en pièces, massacrés ou mutilés, ni anéantis par une contrainte et une négation pures et simples. Ce monde et nous-mêmes, ses habitants, sommes la création du Maître des œuvres et sa manifestation, et il traite ce monde et nous-mêmes d'une manière que ne peut comprendre notre mental étroit et ignorant, à moins qu'il ne devienne silencieux et ne s'ouvre à une connaissance divine. Nos erreurs contiennent la substance d'une vérité qui travaille à révéler son sens à notre intelligence tâtonnante. L'intellect humain supprime l'erreur et avec elle la vérité, et les remplace par une demi-vérité et une demi-erreur; mais la Sagesse divine nous laisse commettre nos bévues jusqu'à ce que nous soyons capables d'atteindre la vérité qui était cachée et protégée derrière toutes les faussetés qui la recouvrent. Nos péchés sont eux aussi les pas, mal dirigés, d'un Pouvoir qui cherche et a pour but, non le péché mais la perfection — quelque chose que nous pourrions appeler une vertu divine. Souvent, ils dissimulent une qualité qui doit être transformée et délivrée de son laid travestissement; autrement, dans la parfaite providence des choses, ils n'auraient pu exister ou perdurer. Le Maître de nos œuvres ne commet pas de bévues, il n'est pas non plus un témoin indifférent, ni ne s'offre le luxe de nous voir souffrir en vain. Il est plus sage que notre raison, plus sage que notre vertu.

Et non seulement notre nature se trompe dans sa volonté, est ignorante dans sa connaissance, mais son pouvoir est faible. Pourtant la Force divine est là et elle nous conduira si nous lui faisons confiance ; elle se servira de nos défaillances, aussi bien que de nos pouvoirs, pour les fins divines. Si nous échouons dans notre but immédiat, c'est qu'Il a voulu l'échec ; souvent un échec ou un résultat défectueux est le meilleur chemin pour trouver une solution plus vraie, qui n'aurait pas été mise à notre portée si le succès avait été immédiat et complet. De même, si nous souffrons, c'est parce que quelque chose en nous doit être préparé à une plus rare possibilité de félicité. Si nous trébuchons, c'est pour apprendre finalement le secret d'une marche plus parfaite. Ne soyons pas dans une trop furieuse hâte d'acquérir même la paix, la pureté et la perfection. La paix doit être nôtre, mais non la paix d'une nature vide ou dévastée ni de capacités tuées ou mutilées et qui sont incapables d'agitation parce que nous les avons rendues incapables d'intensité, de flamme et de force. La pureté doit être notre but, mais non la pureté du vide ni d'une froideur aride et rigide. La perfection nous est demandée, mais non la perfection qui n'existe que si on l'enferme en d'étroites limites ou en mettant quelque point final arbitraire au déroulement sans fin de l'Infini. Notre but est de changer notre nature en une nature divine ; or la nature divine n'est pas un état mental ou moral, mais un état spirituel, difficile à atteindre, difficile même à concevoir pour notre intelligence. Le Maître de notre œuvre et de notre yoga sait la chose à faire ; nous devons lui permettre de la faire en nous par ses propres moyens et à sa propre manière.

Le mouvement de l'Ignorance est essentiellement égoïste, or rien n'est plus difficile pour nous que de nous débarrasser de l'égoïsme tant que nous admettons la personnalité et continuons d'agir avec la demi-lumière et la force mitigée de notre nature incomplète. Il est plus facile d'affamer l'ego en abandonnant toute volonté d'agir, ou de le supprimer en abolissant toute réaction personnelle. Il est plus facile, en l'exaltant, de le pousser à s'oublier lui-même jusqu'à ce qu'il s'immerge dans une transe de paix ou

dans l'extase de l'Amour divin. Mais notre problème est plus difficile, car nous voulons libérer la vraie Personne et atteindre à une humanité divine qui sera le pur vaisseau d'une force divine et l'instrument parfait d'une action divine. C'est donc pas à pas et fermement qu'il faut avancer; et toutes les difficultés doivent être affrontées l'une après l'autre et entièrement, et entièrement maîtrisées. Seule la Sagesse, seule la Puissance divine peut faire cela pour nous; et elle fera tout pour nous si nous nous abandonnons à elle avec une foi totale et si nous la laissons faire avec une patience et un courage constants.

Le premier pas sur ce long chemin est de consacrer toutes nos œuvres, d'en faire un sacrifice au Divin qui est en nous et dans le monde; cette attitude du mental et du cœur n'est pas très difficile à prendre, mais il est très difficile de la rendre absolument sincère et intégrale. Le second pas est de renoncer à tout attachement au fruit de nos œuvres; car le seul fruit véritable du sacrifice, indiscutable et absolument désirable, la seule chose nécessaire, est la Présence divine, la Conscience et le Pouvoir divins en nous; si nous les obtenons, tout le reste nous sera donné. Il s'agit donc d'une transformation de la volonté égoïste de notre être vital: une transformation de notre âme de désir, de notre nature de désir, et cette deuxième étape est beaucoup plus difficile que l'autre. Le troisième pas est de se débarrasser de l'égoïsme central et même du sens de l'ego du travailleur. C'est la plus difficile de toutes les transformations, et elle ne peut être parfaitement accomplie que si les deux premières étapes ont été franchies; mais ces deux premières étapes elles-mêmes ne peuvent être pleinement accomplies que si la troisième vient couronner le mouvement et, en abolissant l'égoïsme, extirper la racine même du désir. Il faut que le petit sens de l'ego soit déraciné de la nature pour que le chercheur puisse connaître sa vraie personne qui demeure au-dessus, telle une parcelle et un pouvoir du Divin, et renoncer à toutes les autres forces motrices, sauf celle de la volonté de la Shakti divine.

*
**

Ce dernier mouvement d'intégration comporte des degrés; il ne peut se faire d'un seul coup ni sans de longs travaux d'approche qui peu à peu le mettent à notre portée et finalement le rendent possible. La première attitude à prendre est de cesser de se considérer comme le travailleur et de prendre fermement conscience que nous sommes seulement des instruments de la Force cosmique. De prime abord, il nous semble que ce n'est pas la Force unique, mais de nombreuses forces cosmiques qui nous font mouvoir, et cette vision libère le mental mais non le reste de notre nature, car les forces cosmiques peuvent aussi servir à nourrir l'ego. Et même si nous percevons que toutes ces forces sont une opération d'une Force cosmique unique et du Divin qui est derrière elle, il n'est pas non plus absolument certain que nous serons libérés. Il se peut que l'ego du travailleur disparaisse, mais l'ego de l'instrument peut prendre sa place ou le faire durer sous un déguisement quelconque. La vie dans le monde nous offre nombre d'exemples de ce genre d'égoïsme, qui peut s'avérer plus absorbant et plus énorme encore que les autres. Dans le yoga, nous courons le même danger. Certains êtres deviennent des meneurs d'hommes ou des personnes éminentes en quelque cercle plus ou moins large, et ils se sentent investis d'un pouvoir qui dépasse leurs propres forces; ils le savent et peuvent être conscients d'une Destinée qui agit à travers eux, ou d'une Volonté mystérieuse et insondable, ou d'une radieuse Lumière intérieure. Leurs pensées, leurs actes ou leur génie créateur ont des résultats extraordinaires. Ils sont à l'origine d'immenses destructions qui déblaient le chemin de l'humanité, ou de quelque grande construction où les hommes peuvent momentanément se reposer. Ce sont des fléaux ou des porteurs de lumière et de guérison, des créateurs de beauté ou des messagers de la connaissance. Et même si leur travail et ses effets sont de moindre portée et ne touchent qu'un champ limité, ils ont cependant le sentiment très vif qu'ils sont les instruments élus de telle mission ou de telle œuvre. Les hommes qui ont cette destinée, ou ces pouvoirs, croient facilement, et déclarent, qu'ils sont de simples instruments entre les mains de Dieu ou du Destin; mais dans leurs déclarations mêmes, nous pouvons voir se glisser ou s'abriter un

égoïsme plus puissant et plus exagéré que celui que les hommes ordinaires ont le courage d'affirmer ou la force de porter en eux-mêmes. Et il arrive souvent que ces hommes, lorsqu'ils parlent de Dieu, en fassent une idole qui n'est en fait que l'ombre colossale de leur propre moi ou de leur propre nature, l'Essence déifiée de leur propre type, de la volonté, de la pensée, de la qualité et de la force particulières qui les nourrissent. Le Maître qu'ils servent est l'image démesurée de leur propre ego. C'est ce qui arrive trop souvent dans le yoga à ceux qui ont une nature vitale puissante, mais fruste, ou une mentalité qui trop facilement s'exalte, et qui permettent à l'ambition, à l'orgueil ou au désir de grandeur de se mêler à leur recherche spirituelle et de vicier la pureté de leur dessein; un ego magnifié fait écran entre eux et leur être véritable et se saisit à ses fins personnelles de la force venue d'un Pouvoir invisible et plus grand, divin ou non, qui agit à travers eux et dont ils deviennent vaguement ou puissamment conscients. Percevoir intellectuellement ou sentir vitalement une Force plus grande que la nôtre et savoir que nous sommes nous-mêmes mus par elle ne suffit pas à nous délivrer de l'ego.

Cette perception, ce sentiment d'un Pouvoir plus grand en nous ou au-dessus de nous et qui nous fait agir, n'est pas une hallucination ni de la mégalomanie. Ceux qui le sentent et en sont conscients ont une vision plus vaste que les hommes ordinaires; ils ont fait un pas de plus que l'intelligence physique limitée, mais ils n'ont pas une vision intégrale ni une expérience directe de ce Pouvoir, car leur mental n'est pas éclairé ni leur âme éveillée; ils sont éveillés dans les parties vitales de leur être plus que dans la substance spirituelle du Moi, et c'est pourquoi ils ne peuvent pas être des instruments conscients du Divin ni voir le Maître face à face; leur nature faillible et imparfaite peut néanmoins servir d'instrument. Ce qu'ils voient de la Divinité est tout au plus le Destin ou une Force cosmique, à moins qu'ils ne donnent Son nom à une déité limitée ou, pire encore, à un Pouvoir titanesque ou démoniaque qui la voile. Certains fondateurs de religion ont même érigé l'image d'un Dieu sectaire ou d'un Dieu national, ou

ils ont érigé un Pouvoir de terreur et de châtiment, ou un Noumène d'amour, de miséricorde et de vertu sâttviques, mais ils ne semblent pas avoir vu l'Un et Éternel. Le Divin accepte l'image qu'ils font de lui, et c'est à travers cet intermédiaire qu'il fait son travail en eux ; mais puisque la Force unique se fait sentir et agit dans leur nature imparfaite plus intensément, le principe dynamique égoïste peut, lui aussi, être plus puissant en eux que chez les autres. Ils sont encore prisonniers d'un ego exalté, râjasique ou sâttvique, qui se pose entre eux et la Vérité intégrale. Et pourtant, c'est déjà quelque chose, un commencement d'expérience, même si nous sommes encore très loin de l'expérience vraie et parfaite. Ceux qui brisent plus ou moins les liens humains sans avoir acquis une pureté et une connaissance suffisantes, connaissent un sort encore plus désastreux, car même s'ils deviennent des instruments, ce n'est pas le Divin qu'ils servent. Trop souvent ils utilisent Son nom alors même qu'ils servent inconsciemment ses Masques et ses Contraires les plus obscurs, les Puissances des Ténèbres.

Notre nature doit abriter la Force cosmique, mais non ses aspects inférieurs ni ses mouvements râjasiques ou sâttviques ; elle doit servir la Volonté universelle, mais dans la lumière d'une connaissance libératrice plus vaste. Il ne doit y avoir aucun égoïsme d'aucune sorte dans l'attitude de l'instrument, même quand nous sommes pleinement conscients de la grandeur de la Force qui est en nous. Chaque homme, qu'il le sache ou non, est l'instrument d'un Pouvoir universel, et hormis la Présence intérieure, il n'y a pas de différence fondamentale entre une action et une autre, un type d'instrument et un autre, quoi que l'orgueil égoïste affirme dans sa sottise. La différence entre la connaissance et l'ignorance est une grâce de l'Esprit ; le Pouvoir divin souffle là où il veut, et donne à celui-ci aujourd'hui, demain à celui-là, le don du verbe ou le souffle du pouvoir. Si le potier donne une forme plus parfaite à tel vase plutôt qu'à tel autre, le mérite n'en revient pas au pot, mais à celui qui l'a fait. L'attitude de notre mental ne doit pas être : « Telle est ma force », ou : « Voyez le pouvoir de Dieu en moi », mais plutôt : « Un Pouvoir divin œuvre dans ce mental et dans

ce corps, et c'est le même qui œuvre en tous les hommes, dans l'animal aussi et dans la plante et le métal, dans tout ce qui est conscient et vivant comme dans toutes les choses apparemment inconscientes et inanimées. » Si cette large vision de l'Un œuvrant en tout, et du monde entier comme l'instrument général d'une action divine et d'une expression progressive du Divin, devient l'expérience de notre être tout entier, elle nous aidera à éliminer tout égoïsme râjasique, et même l'ego sâttvique commencera à disparaître de notre nature.

L'élimination de cette forme d'ego conduit directement à l'action instrumentale véritable, qui est l'essence même d'un Karma-yoga parfait. Car tant que nous chérissons l'ego instrumental, nous pouvons nous prendre nous-mêmes pour les instruments conscients du Divin, mais en réalité nous essayons de faire de la Shakti divine l'instrument de nos désirs et de nos desseins égoïstes. Et même si l'ego est soumis, mais sans être éliminé, nous pourrions certes devenir des outils de l'Œuvre divine mais des outils imparfaits, et nous ferons dévier l'action ou l'altérerons par nos erreurs mentales, nos déformations vitales ou par les incapacités obstinées de notre nature physique. Si cet ego disparaît, nous pouvons non seulement devenir vraiment de purs instruments qui consentent consciemment à chaque mouvement de la Main divine qui nous meut, mais connaître aussi notre vraie nature et être une parcelle consciente de l'Un Éternel et Infini, que la Suprême Shakti a émanée en elle pour l'accomplissement de ses œuvres.

*
**

Après avoir fait le don de notre ego instrumental à la Shakti divine, un autre pas plus important reste à faire. Il ne suffit pas de savoir qu'elle est l'unique Force cosmique qui nous fait agir, nous et toutes les créatures, sur les plans du mental, de la vie et de la matière, car c'est encore la Nature inférieure; et même si la Connaissance, la Lumière et la Puissance divines sont là, cachées et à l'œuvre dans cette Ignorance, et si elles peuvent partiellement

briser le voile et manifester tant soit peu leur vrai caractère ou descendre des hauteurs et soulever ces opérations inférieures, même si nous avons l'expérience de l'Un dans un mental, un mouvement vital et une conscience corporelle spiritualisés, une certaine imperfection marque encore les parties dynamiques de notre être. La réponse au Pouvoir suprême est hésitante, un voile couvre la face du Divin, l'Ignorance imprègne constamment nos actions. C'est seulement quand nous nous ouvrons à la Shakti divine et à son vrai pouvoir qui transcende cette Prakriti inférieure que nous pouvons devenir les instruments parfaits de son pouvoir et de sa connaissance.

Le but du Karmayoga ne doit pas être seulement la libération, mais aussi la perfection. Le Divin œuvre à travers notre nature et en accord avec elle; et si notre nature est imparfaite, l'œuvre aussi sera imparfaite, mélangée, inadéquate. Il se peut même qu'elle soit défigurée par des erreurs grossières, des faussetés, des faiblesses morales, des influences fourvoyantes. L'œuvre de la Volonté divine s'accomplira en nous malgré tout, mais selon notre faiblesse, non selon la force et la pureté de sa source. Si notre yoga n'était pas intégral, si nous cherchions seulement la libération du moi intérieur ou l'existence immobile du Purusha séparé de la Prakriti, la perfection de notre être dynamique n'aurait peut-être pas d'importance. Calmes, tranquilles, à l'abri de la dépression et de l'exaltation, refusant d'accepter comme nôtres aussi bien la perfection que l'imperfection, la faute que le mérite, le vice que la vertu, percevant que ce mélange tient aux modes de la Nature et qu'elle œuvre dans ce cadre, nous pourrions nous retirer dans le silence de l'esprit et, purs et inatteints, être simplement les témoins des œuvres de Prakriti. Mais pour une réalisation intégrale, ce ne peut être qu'une étape sur le chemin, non notre destination ultime. Car ce n'est pas seulement dans l'immobilité de l'Esprit mais dans le mouvement de la Nature que nous cherchons la réalisation divine. Or cela n'est entièrement possible que si nous devenons capables de sentir la présence et le pouvoir du Divin à chaque pas, dans chaque mouvement, chaque forme de nos activités, chaque

tendance de notre volonté, dans chaque pensée, chaque sentiment, chaque impulsion. Il est vrai que nous pouvons en percevoir l'essence au cœur même de l'Ignorance, mais c'est une Présence et un Pouvoir divins déguisés, une diminution, une image imparfaite. Or nous voulons davantage : nous voulons que notre nature tout entière soit un pouvoir du Divin dans la Vérité du Divin, dans la Lumière, dans la Force de l'éternelle Volonté consciente d'elle-même, dans l'immensité de la Connaissance sempiternelle.

Après avoir supprimé le voile de l'ego, reste à supprimer le voile de la Nature et de ses modes inférieurs qui gouvernent notre mental, notre vie et notre corps. Dès que les limites de l'ego commencent à s'estomper, nous voyons comment est constitué ce voile et comment la Nature cosmique agit en nous ; en elle ou derrière elle, nous sentons la présence du Moi cosmique et la *dynamis* de l'Îshwara qui imprègne le monde. Derrière ce fonctionnement, se tient le Maître de l'instrument, et même au cœur de l'action Sa main nous guide et arrange tout par la force de son Influence souveraine. Ce n'est plus l'ego ni la force de l'ego que nous servons ; nous obéissons au Maître du monde et à la force évolutive qu'il déploie. À chaque pas nous pouvons dire, comme dans ce verset sanskrit : « Quoi que Tu veuilles pour moi, Toi qui demeures en mon cœur, cela je le ferai, ô Seigneur. » Cette action peut être néanmoins de deux sortes fort différentes : l'une, illuminée seulement, et l'autre, transformée et soulevée jusque sur les cimes d'une supranature. Car même si nous continuons d'avancer sur le chemin de l'action, encore soutenus et comme poursuivis par notre vieille nature telle qu'elle était quand, subjugués par elle, pris dans l'illusion de l'ego, nous « tournions comme montés sur une machine », maintenant nous avons parfaitement compris comment elle fonctionne et est utilisée par le Maître des œuvres dont nous sentons la présence, et qui cherche à accomplir ainsi ses desseins dans le monde. En fait, la plupart des yogis, même les plus grands, ne sont pas allés plus loin sur les hauteurs du mental spiritualisé ; mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit toujours ainsi, car il existe une plus grande possibilité, celle que nous offre le supramental.

Il est possible de s'élever au-delà du mental spiritualisé et d'agir spontanément en la présence vivante de la Mère suprême et de sa Vérité-Force divine originelle. Quand notre mouvement sera uni à son mouvement et immergé en lui, notre volonté unie à sa volonté, notre énergie libérée en son énergie, nous sentirons son action à travers nous comme l'action même du Divin manifesté dans une Sagesse-Puissance suprême, et nous percevrons que le mental, la vie et le corps, alors transformés, sont seulement les instruments d'une suprême Lumière-Force qui les dépasse, infaillible dans sa marche parce que transcendante et totale dans sa connaissance. Et non seulement nous serons les réceptacles, les canaux et les instruments de cette Lumière-Force, mais nous ferons partie d'elle dans une expérience permanente, la plus haute et vaste qui soit.

Avant d'atteindre à cette ultime perfection, nous pouvons déjà nous unir au Divin dans les œuvres, dans toute l'étendue divine sinon sur les cimes les plus lumineuses; car nous ne percevons plus seulement la Nature ou les modes de la Nature, mais devenons conscients dans nos mouvements physiques, dans nos réactions vitales et nerveuses, dans nos opérations mentales, d'une Force qui surpasse celle du corps, du mental et de la vie, prend possession de nos instruments limités et conduit tout leur mouvement. Nous n'avons plus la sensation que c'est nous qui sommes en mouvement, nous qui pensons ou sentons, mais que c'est elle qui se meut, elle qui sent et qui pense en nous. Cette force que nous sentons est la Force universelle du Divin, et, voilée ou dévoilée, agissant directement ou permettant que ses pouvoirs soient utilisés par les êtres dans le cosmos, elle est l'unique Énergie, elle seule existe, elle seule rend possible toute action, universelle ou individuelle. Car cette force est le Divin lui-même en son corps de pouvoir; tout est ce pouvoir : pouvoir d'action, pouvoir de pensée, pouvoir de connaissance, pouvoir de maîtrise et de jouissance, pouvoir d'amour. Conscients toujours et en toute chose, en nous-mêmes et en autrui, que c'est le Maître des Œuvres qui possède et habite cette Force qui est Lui-même, qui jouit des choses à travers elle, qui devient par elle toutes les existences et tous les

événements, nous serons arrivés à l'union divine par les œuvres, et par cette réalisation dans les œuvres, nous aurons atteint tout ce que d'autres ont pu atteindre par la dévotion absolue ou par la connaissance pure. Mais il existe un degré au-delà qui nous appelle, une ascension qui nous tire de cette identité cosmique vers l'identité avec la Transcendance divine. Le Maître de nos œuvres et de notre être, en effet, n'est pas seulement une Divinité ici-bas, au-dedans de nous; il n'est pas non plus, seulement, un Esprit cosmique ni quelque Pouvoir universel. Le monde et le Divin ne sont pas une seule et même chose comme un certain panthéisme veut le croire. Le monde est une émanation; il dépend de « quelque chose » qui se manifeste en lui, mais qui n'est pas limité par lui : le Divin n'est pas ici seulement; il y a un Au-delà, une Transcendance éternelle. L'individu non plus, de par son élément spirituel, n'est pas une formation de l'existence cosmique comme le sont notre ego, notre mental et notre vie; l'esprit immuable, l'âme impérissable en nous, a émergé de la Transcendance.

*
**

Un Transcendant par-delà tous les mondes et toute la Nature, et qui cependant possède le monde et sa nature, est descendu en elle, tel une partie de lui-même, et il la façonne pour qu'elle devienne ce qu'elle n'est pas encore. Ce Transcendant est la Source de notre être, la Source de nos œuvres et leur Maître. Mais le siège de la Conscience transcendante se trouve plus haut encore, dans l'absolu d'une Existence divine — où demeurent aussi le Pouvoir absolu, la Vérité et la Béatitude absolues de l'Éternel — inconcevable pour notre mental et dont même notre expérience spirituelle la plus haute n'est qu'une réflexion amoindrie dans un mental et un cœur spiritualisés, une ombre, un mince dérivé. Cependant, de ces hauteurs rayonne l'or d'une couronne solaire de Lumière, de Pouvoir, de Béatitude et de Vérité : une divine Conscience-de-Vérité, comme l'appelaient les anciens mystiques, une Gnose, un Supramental. Le monde de conscience amoindrie qui évolue dans l'ignorance est secrètement relié à elle. Elle seule le soutient

et l'empêche de sombrer dans le chaos et de se désintégrer. Les pouvoirs que nous nous plaisons à qualifier de gnose, d'intuition ou d'illumination, sont des lumières atténuées dont Cela est la source pleine et flamboyante. Entre la plus haute intelligence humaine et Cela, s'échelonnent de nombreux plans de conscience ascendante, mentale et surmentale, qu'il nous faut conquérir avant d'y arriver ou de pouvoir manifester sa splendeur sur la terre. Pourtant, quelle que soit la difficulté, cette ascension, et cette victoire, sont la destinée promise à l'esprit humain, et cette descente lumineuse ou cette incarnation de la Vérité divine est le terme inévitable de l'évolution tourmentée de la Nature terrestre. Cet aboutissement prédestiné est à la fois la raison d'être de l'évolution, notre état le plus haut et la justification de notre existence sur la terre. Car si le Divin transcendant est déjà présent ici-bas — le « Purushottama » au centre secret de notre mystère —, il est voilé par les nombreuses enveloppes et déguisements de sa magique Yoga-Mâyâ à l'œuvre dans le monde. Seules l'ascension et la victoire de l'Âme ici-bas, dans le corps, feront tomber tous les déguisements. Alors la *dynamis* de la suprême Vérité remplacera cette trame embrouillée faite de demi-vérités qui deviennent des erreurs créatrices, remplacera cette Connaissance émergente qui par sa plongée dans l'inconscience de la Matière et son lent retour partiel à elle-même, s'est changée en une véritable Ignorance.

Dans ce monde en effet, ce n'est pas la gnose qui agit, bien qu'elle soit secrètement présente derrière toute existence, mais la magie d'une Connaissance-Ignorance, une Mâyâ surmentale¹

1. Sri Aurobindo a distingué divers niveaux de conscience au sein du Mental : mental supérieur, mental illuminé, mental intuitif et surmental (pour ne parler que des zones au-dessus de notre mental pensant ordinaire). Le surmental est le sommet de notre type d'humanité actuel : c'est le monde des grands créateurs (ce que diverses traditions appellent le « monde des dieux »), c'est de là que tous les grands fondateurs de religions, prophètes, poètes, artistes, hommes de pouvoirs surhumains, ont tiré leur vision et leur inspiration. C'est le surmental qui a présidé à notre cycle humain actuel, et qui est en train de prouver son impuissance et sa faillite, car, si haut soit-il, si divin semble-t-il, c'est encore un type de conscience mentale, un apogée du mental, avec son vice séparateur. Certes, la conscience surmentale est une conscience immense, cosmique, mais elle porte seulement à leur absolu tous les grands Principes qui président à la destinée actuelle des

imprévisible et pourtant mécanique en apparence. D'un certain point de vue, en effet, le Divin nous apparaît ici-bas comme un Esprit-Témoin inactif et impersonnel pour qui toutes choses sont égales, un Purusha immobile et consentant qui n'est lié ni par les qualités ni par l'espace ni par le temps, et qui impartialement soutient ou consent au jeu de toutes les actions et toutes les énergies que la Volonté transcendante a laissé s'accomplir dans le cosmos. Cet Esprit-Témoin, ce Moi immobile en toute chose, semble ne rien vouloir et ne rien déterminer; et pourtant, nous nous apercevons que par sa passivité même, par sa présence silencieuse, il contraint toutes choses à voyager, malgré leur ignorance, vers un but divin, et qu'à travers la division il les attire vers une unité encore irréalisée. Pourtant, il n'existe apparemment aucune Volonté divine suprême et infaillible, mais seulement une Énergie cosmique partout déployée ou quelque Processus qui agit mécaniquement : Prakriti. Mais ce n'est là qu'un aspect du Moi cosmique; l'autre se présente comme un Divin universel, unique en son être et cependant multiple en sa personnalité et son pouvoir, et lorsque nous prenons conscience de ses forces universelles, il nous fait percevoir une qualité, une volonté et une activité infinies, une connaissance vaste comme le monde, une félicité unique et pourtant innombrable; car à travers lui nous devenons un avec toutes les existences, non seulement en leur essence mais dans le jeu de leur action; nous nous voyons nous-mêmes en tout et voyons tout en nous-mêmes; nous percevons toute connaissance, toute pensée, tout sentiment comme les mouvements d'un seul Mental

hommes : Justice absolue, Amour absolu, Beauté absolue, Égalité absolue, etc. Elle n'effectue pas leur réconciliation. Chacun a un point de vue et un seul et lui donne seulement une application cosmique, tel le faisceau d'un phare qui balaye tout, mais aboutit à un point. Il en est ainsi des grandes religions. Sri Aurobindo a découvert et exploré, après les rishis védiques, un autre principe de conscience, global, qu'il appelle « supramental », qui seul a le pouvoir d'opérer l'harmonisation et de transformer la structure de notre existence actuelle. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'une amélioration de notre type d'existence actuel, pas d'une « surhumanité » qui serait seulement un super-gonflement de l'humain actuel, mais d'un autre pouvoir de conscience et d'existence, d'un autre être sur la terre. Parmi bien d'autres choses, l'ère supramentale marquera la fin du temps des religions.

et d'un seul Cœur; toute énergie et toute action comme l'élan d'une seule Volonté en son pouvoir; toute matière et toute forme comme les particules d'un seul Corps; toutes les personnalités comme les projections d'une seule Personne; tous les ego comme les déformations d'un unique « Je » véritable dans l'existence. En lui, nous ne sommes plus séparés, nous perdons notre ego actif dans le mouvement universel, de même qu'avec le Témoin sans « qualités » et à jamais détaché au-dessus de la mêlée, nous perdons notre ego statique en la paix universelle.

Pourtant, une contradiction demeure encore entre ces deux termes — le Silence divin en dehors de tout et l'Action divine qui embrasse tout — et nous pouvons y remédier en nous-mêmes d'une certaine manière, en nous élevant jusqu'à un haut niveau où tout paraît être accompli mais ne l'est point encore, parce que nous n'y trouvons pas le pouvoir de tout transformer ni de tout conquérir. Certes, nous avons acquis la Paix, la Lumière, la Béatitude et le Pouvoir universels, mais leur expression effective n'est pas celle de la Conscience-de-Vérité, de la Gnose divine, et bien qu'elle soit merveilleusement libre, élevée, illuminée, elle ne fait que soutenir l'expression présente de l'Esprit cosmique sans pour autant transformer, comme le ferait une Descente transcendantale, les symboles ambigus et les mystères voilés du monde de l'Ignorance. Nous sommes libres, certes, mais la conscience terrestre reste assujettie; seules une autre ascension, transcendantale et une descente du Transcendant peuvent supprimer complètement la contradiction; elles seules peuvent transformer et délivrer.

Il existe en effet un troisième aspect du Maître des œuvres, un aspect intensément intime et personnel qui donne la clef de son mystère le plus sublime et de son extase secrète; car, des profondeurs de sa Transcendance cachée et du déploiement ambigu du Mouvement cosmique, il détache un Pouvoir divin individuel qui peut servir de médiateur et nous construire un passage de l'un à l'autre. Sous cet aspect, c'est la personne transcendante et universelle du Divin qui s'adapte à notre

personnalité individualisée et accepte une relation personnelle avec nous ; il s'identifie à nous en devenant notre Moi suprême, et en même temps il se fait différent, bien que proche, en devenant notre Maître, notre Ami, notre Bien-Aimé, notre Instructeur, notre Père et notre Mère, notre Compagnon dans le grand jeu du monde, car c'est Lui qui tout du long s'était déguisé en l'ami et l'ennemi, l'aide et l'adversaire, Lui qui, dans toutes les relations et toutes les activités qui nous affectent, conduisait nos pas vers notre perfection et notre délivrance. C'est à travers cette manifestation plus personnelle que devient possible l'expérience transcendantale complète ; car en Lui nous rencontrons l'Un non seulement dans une paix et un calme libérés, non seulement dans une soumission passive ou active au milieu de nos œuvres ou dans le mystère d'une union avec une Connaissance et un Pouvoir universels qui nous emplissent et nous guident, mais dans l'extase d'un Amour divin et d'une Félicité divine qui nous projette au-delà même du Témoin silencieux et au-delà du Pouvoir cosmique actif, jusqu'à la divination concrète d'un secret béatifique plus grand encore. Car ce n'est pas tant une connaissance qui conduit à quelque Absolu ineffable, ni des œuvres qui nous soulèvent au-delà des processus cosmiques vers le Maître suprême et Connaisseur originel, mais plutôt quelque chose de très intime pour nous — bien qu'encore très obscur — où se cache passionnément le profond et merveilleux secret de la Divinité transcendante, et la réalité si absolument concrète de son Être parfait, de sa Béatitude qui embrasse tout, de son Ânanda mystique.

Mais cette relation individuelle avec le Divin n'apporte pas toujours, ni dès le début, cet immense élargissement de notre être ni ce suprême dépassement de soi. Au début, c'est seulement dans les limites de notre nature et de notre expérience personnelles que peut se faire pleinement sentir cette Divinité proche de notre être ou immanente en nous ; c'est le Dirigeant et le Maître, le Guide et l'Instructeur, l'Ami, le Bien-Aimé ; ou c'est l'Esprit, le Pouvoir, la Présence qui nous soulève, et à mesure que nous montons en nous élargissant toujours plus, il nous emplit du pouvoir de sa réalité

intime logée en notre cœur, ou d'en haut gouverne notre nature et même notre intelligence la plus haute. C'est notre évolution personnelle dont il se préoccupe et c'est dans une relation personnelle avec lui que nous trouvons notre joie et notre plénitude, et c'est dans un remodelage de notre nature à son image divine que nous faisons la découverte de nous-mêmes et atteignons notre perfection. Le monde extérieur semble n'exister que comme le champ de cette croissance, comme la réserve de matériaux ou de forces qui nous aident à franchir les étapes successives de ce développement ou s'y opposent. Les œuvres que nous accomplissons en ce monde sont Ses œuvres, mais même lorsqu'elles servent quelque fin universelle temporaire, leur but principal, pour nous, est d'impartir un dynamisme extérieur à nos relations avec ce Divin immanent, ou de leur donner un pouvoir intérieur. Bien des chercheurs ne demandent rien de plus, ou croient que c'est seulement dans les cieux au-delà que se poursuit et s'achève cet épanouissement spirituel; là-haut, dans la demeure éternelle de sa perfection et de sa joie et de sa beauté, l'union trouve son couronnement et perdure à jamais. Mais ce n'est pas suffisant pour le chercheur intégral; si intense et si beau soit-il, son accomplissement personnel isolé ne peut pas être son seul but ni son expérience tout entière. Un temps doit venir où le personnel s'ouvre à l'universel et y pénètre; notre individualité même — spirituelle, mentale, vitale et même physique — doit s'universaliser : nous voyons qu'elle est un pouvoir de Sa force universelle et de Son esprit cosmique, ou qu'elle contient l'univers dans cette ineffable immensité qui se dévoile à la conscience individuelle quand elle brise ses liens et se répand, en haut vers le Transcendant, et de tous côtés, en l'Infini.

*

**

Quand on vit entièrement le yoga sur le plan du mental spiritualisé, il est possible, et même courant, que ces trois aspects fondamentaux du divin — Individuel ou Immanent, Cosmique et Transcendant — se présentent comme des réalisations séparées. Chacun en soi suffit apparemment à satisfaire l'aspiration du

chercheur. Seul avec le Divin personnel dans la chambre secrète et illuminée du cœur intérieur, il peut façonner son être à l'image du Bien-Aimé et quitter la Nature déchue pour vivre avec lui en quelque ciel de l'Esprit. Dissous dans l'immensité cosmique, délivré de l'ego, sa personnalité réduite à un point d'appui pour l'action de la Force universelle, lui-même calme, libéré, immortel en l'universalité, immobile en le Moi Témoin, mais en même temps étendu sans limite dans l'espace et dans le temps éternel, il peut jouir au sein du monde de la liberté de Cela qui est hors du temps. Tendü vers quelque ineffable Transcendance, rejetant sa personnalité, se débarrassant du labeur et du souci du Dynamisme universel, il peut s'échapper dans un inexprimable Nirvâna, annuler tout dans une intolérante fuite exaltée en l'Incommunicable.

Mais aucun de ces accomplissements n'est suffisant pour celui qui cherche la vaste et complète perfection du yoga intégral. Le salut individuel ne lui suffit pas, car il a senti qu'il s'ouvrait à une conscience cosmique qui, par sa largeur et son immensité, dépasse infiniment l'étroite intensité d'une réalisation individuelle limitée, et son appel est impérieux ; poussé par cette force immense, irrésistible, il doit se frayer un passage à travers toutes les frontières séparatrices, se déployer dans la Nature cosmique et contenir l'univers. D'en haut aussi, du Suprême, il sent l'appel insistant d'une réalisation dynamique qui fait aussi pression sur ce monde des êtres vivants, car c'est seulement quand il embrasse et dépasse la conscience cosmique que cette splendeur encore retenue peut se déverser et se manifester sur terre. Mais la conscience cosmique non plus n'est pas suffisante, car elle n'est pas l'entière Réalité Divine, la réalité intégrale. Derrière la personnalité se cache un secret divin que nous devons découvrir ; c'est là, attendant d'être délivré pour entrer ici-bas dans le Temps, que se tient le mystère de l'incarnation de la Transcendance. Car finalement, dans la conscience cosmique, il reste un hiatus, une équation inégale entre la Connaissance suprême qui peut libérer mais non réaliser, et un Pouvoir qui semble utiliser une connaissance limitée ou qui se masque derrière une ignorance de surface et qui peut créer,

certes, mais qui crée l'imperfection ou une perfection transitoire, limitée et enchaînée. D'un côté nous avons le Témoin libre, mais non dynamique, et de l'autre, prisonnière, une Exécutrice d'actions à qui tous les moyens d'action n'ont pas été donnés. La réconciliation de ces deux termes, associés et opposés, semble être réservée, différée, retenue dans un Non-Manifesté qui nous échappe encore. Mais une fois de plus, la fuite pure et simple dans une Transcendance absolue laisse inaccomplie la personnalité et sans conclusion satisfaisante l'action universelle, ce qui ne peut satisfaire le chercheur du yoga intégral. Il sent bien que la Vérité qui est à jamais, est un Pouvoir créateur autant qu'une Existence statique, et que ce Pouvoir ne crée pas seulement une manifestation illusoire ou ignorante. La Vérité éternelle peut manifester ses vérités dans le temps; elle peut créer dans la Connaissance et pas seulement dans l'Inconscience et l'Ignorance. Une Descente du Divin est possible, autant qu'une ascension vers le Divin; il y a un espoir de faire descendre sur terre une perfection future et d'y apporter la délivrance ici et maintenant. À mesure que sa connaissance s'élargit, le chercheur voit de plus en plus clairement que c'est dans ce but que le Maître des Œuvres avait semé une âme en lui, ici, sur la terre, comme une étincelle de Son feu dans notre obscurité, afin qu'elle puisse croître et devenir un centre de la Lumière éternelle.

Le Transcendant, l'Universel et l'Individuel sont les trois pouvoirs qui forment la voûte, la base et la substance de la manifestation tout entière; c'est la première des Trinités. Dans le déroulement de la conscience également, ce sont les trois termes fondamentaux, et aucun d'eux ne peut être négligé si nous voulons avoir l'expérience de la Vérité totale de l'existence. En sortant de l'individuel, nous nous éveillons à une conscience cosmique plus vaste et plus libre; mais en sortant de l'universel aussi, et de la complexité de ses formes et de ses pouvoirs, nous devons émerger, par un dépassement encore plus grand, en une conscience sans limite fondée sur l'Absolu. Et pourtant, dans cette ascension, nous n'abolissons pas vraiment ce qu'apparemment nous laissons en

arrière, mais nous l'emportons avec nous et le transfigurons; car il est une hauteur où les trois pouvoirs vivent éternellement l'un en l'autre, une cime où ils sont béatiquement liés au sein d'une unité harmonieuse. Mais ce sommet se situe au-dessus de la mentalité spiritualisée la plus haute et la plus large, bien qu'elle puisse en recevoir quelque reflet; pour y atteindre, pour y vivre, le mental doit se dépasser et se laisser transformer en la lumière, la puissance et la substance gnostiques, supramentales. Dans cette conscience inférieure amoindrie, on peut certes aspirer à l'harmonie, mais celle-ci restera toujours et nécessairement imparfaite; un accord est possible, mais non la fusion d'une réalisation simultanée. Une ascension hors du mental est donc indispensable pour atteindre à une réalisation supérieure. Il faut surtout que cette ascension s'accompagne, ou soit suivie, d'une descente dynamique de la Vérité qui existe en soi et demeure à jamais en sa propre lumière au-dessus du mental, éternelle, antérieure à la manifestation de la Vie et de la Matière.

Car le Mental est Mâyâ, *sat-asat*. Il existe un domaine où s'embrassent le vrai et le faux, l'existant et le non-existant, et c'est sur ce domaine ambigu que le Mental semble régner; mais même dans son propre royaume, il n'est vraiment qu'une conscience amoindrie et non une partie intégrante du pouvoir originel et suprêmement créateur de l'Éternel. Même si, en sa substance, le Mental est capable de refléter quelque image de la Vérité essentielle, néanmoins la force et l'action dynamiques de la Vérité apparaissent toujours fragmentées et divisées en son miroir. Tout ce que le Mental peut faire, c'est mettre bout à bout des morceaux et en déduire quelque unité; la vérité du Mental n'est qu'une demi-vérité ou un fragment du puzzle. La connaissance mentale est toujours relative, partielle, non concluante; son action et sa création extérieures se révèlent encore plus confuses dans leur démarche, ou ne sont précises qu'en d'étroites limites et en raboutant imparfaitement les morceaux. Et pourtant, même dans cette conscience amoindrie, le Divin se manifeste en tant qu'Esprit dans le mental, de même qu'il est l'Esprit qui se meut dans la Vie et que, plus obscurément

encore, il est l'Esprit qui demeure dans la Matière; mais ce n'est pas là que se situe sa complète révélation dynamique, pas là que sont les identités parfaites de l'Éternel. C'est seulement quand nous traversons la frontière et entrons dans une conscience lumineuse et plus vaste, dans une substance spontanément consciente où la Vérité divine a trouvé sa demeure et n'est plus une étrangère, que nous est révélé le Maître de notre existence dans la vérité intégrale et impérissable de son être, de ses pouvoirs et de son action. C'est là seulement que ses œuvres en nous suivront le mouvement sans défaut qui sert son dessein supramental infaillible.

*

**

Mais c'est la fin d'un long et difficile voyage et le Maître des œuvres n'attend pas qu'elle soit atteinte pour venir à la rencontre du chercheur sur le chemin du yoga et poser Sa Main cachée, ou à demi visible, sur lui et sur sa vie et ses actes. Déjà il était là, dans le monde, Source des œuvres et Celui qui les reçoit et qui se tient derrière les voiles épais de l'Inconscient; déguisé dans la Force de Vie, il apparaît au Mental à travers le symbole des divinités et des images. Peut-être est-ce sous ces déguisements qu'il rencontre tout d'abord l'âme destinée à la voie du yoga intégral. Ou même, se revêtant de masques plus vagues encore, il peut se faire appréhender sous la forme d'un Idéal, ou se laisser mentaliser sous la forme d'un Pouvoir abstrait — Pouvoir d'Amour, de Bien, de Beauté, de Connaissance — ou, quand nous nous engageons sur la Voie, il peut venir à nous voilé derrière l'appel de l'Humanité, ou comme une Volonté dans les choses qui cherche à arracher le monde à l'emprise de l'Obscurité et du Mensonge, de la Mort et de la Souffrance, ce grand quaternaire de l'Ignorance. Mais une fois que nous avons fait nos premiers pas sur le chemin, il nous enveloppe de sa vaste et prodigieuse Impersonnalité libératrice, ou il marche à nos côtés, revêtant la forme et le visage d'une Divinité personnelle. En nous et partout autour de nous, nous sentons alors un Pouvoir qui soutient et protège et prodigue son amour; nous entendons une Voix qui nous guide; une Volonté consciente

plus grande que nous-même nous gouverne; une Force impérieuse fait mouvoir notre pensée, nos actes et notre corps lui-même; une Conscience toujours plus large assimile la nôtre; une vivante Lumière de Connaissance éclaire tout au-dedans ou une Béatitude nous envahit, une Grandeur fait pression d'en haut, concrète, massive, irrésistible, qui pénètre et se déverse en la substance même de notre nature; une Paix s'y établit, une Lumière, une Félicité, une Vigueur, une Majesté. Nous pouvons aussi y découvrir des relations personnelles et intimes comme la vie même, douces comme l'amour, enveloppantes comme le ciel, profondes comme l'océan. Un Ami marche à nos côtés; un Bien-Aimé est avec nous dans le secret de notre cœur; un Maître de l'Œuvre et de l'Épreuve nous montre le chemin; un Créateur des choses fait de nous son instrument — nous sommes dans les bras de la Mère éternelle. Tous ces aspects plus saisissables sous lesquels l'Ineffable vient à nous, sont des vérités et non de simples symboles utiles ni des imaginations secourables; mais à mesure que nous progressons, leurs premières formulations imparfaites dans notre expérience cèdent le pas à une vision plus large de l'unique Vérité qu'elles dissimulent. À chaque pas, un masque mental tombe et elles acquièrent un sens plus large, plus profond, plus intime. Enfin, sur les frontières supramentales, toutes ces Divinités associent leurs forces sacrées et fusionnent, sans pour autant cesser d'être. Sur cette voie, les Aspects divins ne se révèlent pas pour être rejetés; ce ne sont pas des commodités spirituelles temporaires ni des compromis avec une conscience illusoire, ni des images de rêve jetées mystérieusement sur nous par la supraconscience incommunicable de l'Absolu; au contraire, leur pouvoir augmente et leur caractère absolu se révèle de plus en plus à mesure qu'ils s'approchent de la Vérité dont ils sont issus.

Car cette Transcendance, supraconsciente pour le moment, est un Pouvoir autant qu'une Existence. La Transcendance supramentale n'est pas une Merveille vide; c'est un inexprimable qui contient à jamais l'essence de toutes les choses issues de lui; là, il les contient en leur suprême réalité permanente et en leur propre absolu. La diminution, la division, la dégradation, qui

créent ici-bas la sensation d'une énigme insatisfaisante, d'un mystère de Mâyâ, s'effacent et tombent d'elles-mêmes au cours de notre ascension ; les Pouvoirs divins assument leurs formes réelles et apparaissent de plus en plus comme les termes d'une Vérité qui est en voie de réalisation ici-bas. Une âme du Divin est ici déjà, qui lentement s'éveille de son involution et sort de l'Inconscience matérielle où elle était cachée. Le Maître de nos œuvres n'est pas un Maître d'illusions mais une suprême Réalité qui élabore ses réalités expressives, les délivrant lentement des cocons de l'Ignorance où il leur avait été permis de sommeiller pendant un temps aux fins d'une manifestation évolutive. Car la Transcendance supramentale n'est pas quelque chose d'absolument étranger à tout, sans lien avec notre existence présente. C'est une Lumière plus grande d'où tout est venu pour l'aventure de l'Âme, depuis sa chute dans l'Inconscience jusqu'à son émergence, et tant que l'aventure est en cours, la Lumière attend, supraconsciente au-dessus de notre mental, jusqu'à ce qu'elle puisse devenir consciente en nous. Alors, cette Lumière se dévoilera, et en se dévoilant, nous révélera toute la signification de notre être et de nos œuvres ; car c'est le Divin qu'elle découvrira à nos yeux, et sa manifestation plus complète dans le monde délivrera et réalisera cette signification cachée.

Par cette révélation, le Divin transcendant se fera de plus en plus connaître à nous comme l'Existence suprême et la Parfaite Source de tout ce que nous sommes ; mais nous verrons également qu'il est le Maître des œuvres et de la création, prêt à se déverser lui-même toujours plus dans le champ de sa manifestation. La conscience cosmique et son action n'apparaîtront plus dès lors comme un énorme Hasard organisé, mais comme un champ de la manifestation divine ; nous verrons que le Divin est l'Esprit cosmique qui dirige et emplit tout, qui reçoit toute chose de la Transcendance et façonne ce qui descend en des formes qui sont maintenant un déguisement ou un travestissement déconcertant, mais qui sont destinées à devenir de transparentes révélations. La conscience individuelle recouvrera son sens vrai et son action vraie, car elle est la forme d'une Âme qui fut émanée du Suprême,

elle est ce noyau, cette nébuleuse en laquelle, en dépit de toutes les apparences, la Force-Mère divine est à l'œuvre pour préparer, dans le Temps et dans la Matière, l'incarnation victorieuse du Divin intemporel et sans forme. C'est cela qui lentement se révélera à notre vision et à notre expérience, car telle était la volonté du Maître des œuvres et telle leur signification ultime qui seule donne une lumière et un sens à la création du monde et à notre action dans le monde. Reconnaître cela et faire effort pour que cette suprême incarnation s'accomplisse, est l'essence même de la Voie des Œuvres divines dans le yoga intégral.

L'Œuvre divine

Quand sa recherche a atteint sa fin naturelle, ou semble l'avoir atteinte, une question se pose encore au chercheur sur la voie des œuvres : reste-t-il un travail, et quelle sorte de travail, pour l'âme après la libération, et dans quel but ? L'égalité s'est établie dans la nature du chercheur ou gouverne toute sa nature ; il s'est radicalement délivré de l'idée de l'ego, du sens envahissant de l'ego, de tous les sentiments et toutes les impulsions de l'ego, de sa volonté personnelle et de ses désirs. Une consécration de soi totale s'est faite, non seulement dans la pensée et dans le cœur, mais dans tous les coins et recoins de l'être. Il a acquis une complète pureté ou harmonieusement transcendé les trois *gunas*. L'âme a vu le Maître de ses œuvres, elle vit en sa présence ou est consciemment contenue en son être, ou s'est unie à lui ou le sent dans le cœur ou au-dessus, et obéit à ses ordres. Elle a connu son être véritable et rejeté le voile de l'Ignorance. Quel travail reste-t-il donc à faire et à quelle fin, pour quel motif, dans quel esprit sera-t-il fait ?

*

**

Il est une réponse, qui nous est très familière en Inde : il ne reste rien à faire car tout n'est plus que paix. Quand l'âme peut vivre en la Présence éternelle du Suprême ou quand elle s'est unie à l'Absolu, l'objet même de notre existence dans le monde, en admettant qu'il y en ait un, disparaît aussitôt. L'homme, libéré de

la malédiction d'être un moi séparé des autres et de la malédiction de l'Ignorance, est libéré en même temps de cette autre affliction : la malédiction des œuvres. Toute action serait alors une chute hors de l'état suprême et un retour à l'Ignorance. Cette attitude devant la vie s'appuie sur une erreur de notre nature vitale pour qui toute action est exclusivement dictée par trois mobiles inférieurs : le besoin, l'agitation des impulsions et des instincts, et le désir. Quand l'instinct ou l'impulsion sont pacifiés et que le désir s'éteint, quelle place reste-t-il pour les œuvres ? Une nécessité mécanique subsiste peut-être, mais rien d'autre, et cette nécessité même s'efface pour toujours avec le corps. Mais même s'il en était ainsi, tant que la vie est là, l'action reste pourtant inévitable. Le simple fait de penser ou, en l'absence de pensée, le simple fait de vivre, est en soi un acte qui entraîne de multiples effets. Toute existence dans le monde est travail, force, puissance, et par sa seule présence a un effet dynamique sur l'ensemble : même l'inertie de la motte de terre, même le silence du Bouddha immobile au seuil du nirvâna. Il ne reste plus alors que deux choses à considérer : le mode d'action et les instruments utilisés (ou qui agissent d'eux-mêmes); et l'esprit et la connaissance du travailleur. Car en réalité aucun être humain ne travaille : c'est la Nature qui travaille à travers lui pour exprimer un Pouvoir intérieur qui procède de l'Infini. La seule chose nécessaire est de le savoir et de vivre dans la présence et dans l'être du Maître de la Nature, libre du désir et de l'illusion des impulsions personnelles. Telle est la vraie libération. Ce n'est pas de renoncer à toute activité physique; car dès que nous savons et vivons cela, nous cessons d'être esclave de nos actions. Un homme peut rester assis toute sa vie, paisible et immobile, et cependant être aussi lié à l'Ignorance que l'animal ou l'insecte. Mais s'il est capable de rendre dynamique cette conscience plus grande en lui, alors toutes les œuvres de tous les mondes peuvent passer à travers lui sans troubler son repos; il restera dans le calme et la paix absolus, libre de toute chaîne. L'action dans le monde nous est donnée comme un premier moyen de développement et d'accomplissement personnels; mais même si nous parvenons à une ultime et divine plénitude personnelle, l'action reste encore un moyen d'accomplir le dessein divin dans

le monde et de travailler à la plénitude du moi universel plus vaste dont chaque être est une parcelle descendue de la Transcendance en même temps que lui.

En un sens, quand le yoga a atteint un certain point culminant, toute œuvre cesse pour l'homme ; car pour lui, les œuvres ne sont plus une nécessité personnelle, il n'a plus du tout le sentiment que les œuvres sont faites par lui ; mais il n'a pas besoin pour autant de fuir l'action ni de se réfugier dans une inertie béate. Car il agit désormais comme agit l'Existence divine elle-même, sans être lié par quelque nécessité ni contraint par l'ignorance. Agissant, il n'agit point ; il ne prend pas d'initiative personnelle. C'est la Shakti divine qui travaille en lui et à travers sa nature ; son action procède de la spontanéité d'une Force suprême qui possède l'instrument humain ; il est une parcelle de cette Force, sa volonté est identique à Sa volonté, son pouvoir identique à Son pouvoir. L'esprit qui est en lui, contient, soutient et observe cette action ; il préside au travail avec la connaissance, mais il n'est pas englué, pas cramponné au travail par attachement ni par besoin, il n'est pas lié par le désir du fruit ni esclave d'un mouvement ou d'une impulsion.

L'erreur commune est de supposer que sans désir l'action est impossible, ou du moins dépourvue de sens. Mais cela est faux, comme le sont toutes les généralisations abusives qui, pour le mental amoureux des découpages et des définitions, sont plus séduisantes que vraies. La majeure partie du travail accompli dans l'univers s'exécute sans qu'intervienne le désir ; les œuvres procèdent de la calme nécessité de la Nature et de sa loi spontanée. L'homme lui-même, constamment, fait toutes sortes de travaux par une impulsion spontanée, une intuition spontanée, un instinct spontané, obéissant à une nécessité naturelle et à la loi des forces sans avoir tracé un plan mental ni cédé à la poussée d'une volition vitale consciente ou d'un désir émotif. Très souvent même, son acte va à l'encontre de ses intentions ou de son désir ; l'acte vient de lui, mais il naît d'un besoin ou d'une contrainte, il est soumis à

une impulsion, il obéit à une force en lui qui cherche à s'exprimer ou qui poursuit consciemment quelque principe supérieur. Le désir est un appât supplémentaire auquel la Nature a donné un grand rôle dans la vie des êtres animés afin de produire un certain type d'action râjasique nécessaire à ses objectifs intermédiaires; mais ce n'est pas son seul ni même son principal mobile. Il est d'une grande utilité tant qu'il dure, et nous aide à sortir de l'inertie, à contrecarrer les nombreuses forces tâmasiques qui autrement paralyseraient l'action. Mais le chercheur qui s'est avancé assez loin sur le chemin des œuvres a dépassé le stade intermédiaire où le désir était une motivation utile. La poussée du désir n'est plus indispensable à l'action; elle est au contraire un terrible obstacle, la source de toutes sortes de faux pas, d'inefficacités et d'échecs. L'homme, d'ordinaire, est obligé d'obéir à un choix ou à un motif personnels, mais le chercheur, lui, doit apprendre à agir avec un mental impersonnel ou universel, ou comme un instrument, une parcelle de la Personne infinie. La condition essentielle pour faire un travail efficace ou entreprendre une action qui en vaille la peine, est une calme indifférence, une joyeuse impartialité ou une réponse béatifique à la Force divine, quels que soient ses ordres. Ni le désir ni l'attachement ne doivent conduire le chercheur, mais une Volonté qui se meut dans la paix divine, une Connaissance jaillie de la Lumière transcendante, une heureuse Impulsion qui est une force venue de l'Ânanda suprême.



À un stade avancé du yoga, le chercheur est indifférent à l'action qu'il fera ou ne fera pas — indifférent en ce sens qu'il n'a pas de préférence personnelle; agir même, ou ne pas agir, ne dépend pas de son choix ou de son plaisir personnels. Quoi qu'il fasse, il sera toujours poussé à le faire conformément à la Vérité, et il fera tout ce que le Divin exige de sa nature. De fausses conclusions ont parfois été tirées de ce principe, à savoir que l'homme spirituel — puisqu'il accepte la position où l'a placé le Destin ou Dieu ou son Karma passé, et puisqu'il lui suffit de

travailler dans le milieu ou le cadre de la famille, la classe, la caste, la nation, la fonction qui lui sont dévolues par la naissance et les circonstances — ne fera pas, et même peut-être ne devrait pas faire un seul geste pour sortir de ce champ d'action ni chercher quelque autre fin plus grande dans le monde. Puisque, réellement, il n'a pas d'œuvre à faire, puisque son seul devoir tant qu'il est dans un corps est d'utiliser les œuvres, quelles qu'elles soient, pour atteindre à la libération — ou, quand il y est déjà parvenu, seulement pour obéir à la Volonté suprême et faire tout ce qu'elle décrète —, le champ d'action qui lui est présentement dévolu suffit parfaitement à cette fin. Une fois libre, il n'a plus qu'à poursuivre son travail dans la sphère qui lui est assignée par le Destin et les circonstances, jusqu'à ce que vienne la grande heure où, enfin, il pourra disparaître dans l'Infini. Insister sur un but particulier ou travailler pour quelque grand dessein mondial, c'est tomber dans l'illusion des œuvres, c'est croire à tort que la vie terrestre a quelque raison d'être intelligible et des objectifs dignes d'être poursuivis. Une fois de plus, nous nous trouvons devant la grande théorie de l'Illusion qui, dans la pratique, nie le Divin dans le monde tout en reconnaissant théoriquement sa Présence. Mais le Divin est ici aussi, dans le monde, et il y est non seulement d'une façon statique mais d'une façon dynamique, non seulement comme un moi spirituel, comme une présence spirituelle, mais en tant que pouvoir, force, énergie, et par conséquent une œuvre divine est possible ici même, dans le monde.

On ne peut pas imposer au Karmayogi un principe étroit dont il doit faire sa règle, un champ d'action cloisonné où il doit s'enfermer. Il est vrai que n'importe quel travail, petit ou grand selon l'imagination des hommes, modeste ou vaste en sa portée, peut indifféremment servir au progrès de la libération et à la discipline de soi. Il est vrai aussi qu'une fois la libération atteinte, un homme peut demeurer dans n'importe quelle sphère de l'existence et s'occuper de n'importe quel type d'action, et ce faisant, réaliser là son existence dans le Divin. Selon que l'Esprit le pousse, il peut rester dans la sphère qui lui est assignée par la

naissance et les circonstances ou, au contraire, briser ce cadre et se lancer dans une action sans entraves qui donnera un corps plus approprié à sa conscience élargie et à sa connaissance plus haute. Aux yeux des hommes, sa libération intérieure ne fera peut-être aucune différence, apparemment, dans ses actes extérieurs; ou au contraire, la liberté et l'infinitude du dedans peuvent se traduire par une action extérieure dynamique si vaste et si neuve que tous les regards soient attirés par cette force nouvelle. Si telle est l'intention du Suprême en lui, l'âme libérée peut se contenter d'une action subtile et limitée, au sein de l'ancien milieu humain, et cette action ne changera d'aucune manière les apparences extérieures. Mais il se peut aussi qu'elle soit appelée à une œuvre qui non seulement changera la forme et la sphère de sa propre vie extérieure, mais, ne laissant rien autour d'elle qui ne s'en trouve changé ou affecté, créera un nouveau monde ou un ordre nouveau.

*

**

Selon une idée très répandue, le seul but de la libération est de délivrer l'âme individuelle de la renaissance physique dans cette vie instable de l'univers. Une fois cette délivrance assurée, il n'est plus d'autre travail, ni dans cette vie ni ailleurs, ou seulement celui qu'exige la continuation de l'existence dans un corps, ou encore celui que nécessitent les effets inachevés de nos vies antérieures. Et ce peu même, rapidement épuisé ou consumé par le feu du yoga, cessera avec le départ de l'âme délivrée du corps. Échapper à la renaissance, ce but depuis si longtemps ancré dans la mentalité indienne comme la fin suprême de l'âme, tient la place que tiennent les joies du paradis au-delà dans les nombreuses religions qui en ont fait leur suprême appât divin pour la mentalité de leurs fidèles. En Inde aussi, autrefois, la religion avait fait appel à ce mobile inférieur, du temps où la grossière interprétation extérieure des hymnes védiques était la croyance dominante, et plus tard, les dualistes indiens s'y sont tenus eux aussi et en ont fait un aspect de leur objectif spirituel ultime. Sans doute, être délivré des limitations du mental et du corps et entrer

dans la paix éternelle de l'Esprit, dans son repos, son silence, est d'un ordre plus noble que l'offre d'un ciel de joies mentales ou de plaisirs physiques éternisés, mais après tout, cela reste un appât ; cette insistance sur le dégoût mental du monde ou sur la timidité craintive de l'être vital devant l'aventure de la naissance, fait vibrer une corde de faiblesse et ne saurait être le motif suprême. Le désir du salut personnel, si noble qu'en soit la forme, est un produit de l'ego ; il repose sur l'idée de notre individualité propre, sur son désir et sa recherche du bien et du bien-être personnel, ses soupirs pour être délivrée de la souffrance ou sa plainte pour que prenne fin le souci du devenir, et il en fait le but ultime de notre existence. S'élever au-delà du désir du salut personnel est nécessaire si l'on veut rejeter complètement la base de l'ego. Si nous cherchons le Divin, ce doit être par amour du Divin et de rien d'autre, et parce que c'est l'appel suprême de notre être, la vérité profonde de l'esprit. Chercher la libération, la liberté de l'âme, la réalisation de notre vrai moi le plus haut, l'union avec le Divin, ne se justifie que parce que c'est la loi supérieure de notre nature, parce que c'est l'attraction du plus bas en nous vers le plus haut, et parce que telle est la Volonté divine en nous. C'est sa suffisante justification et c'est la seule vraie raison ; tous les autres motifs sont des excroissances, des vérités mineures ou accessoires, ou des appâts utiles que l'âme doit abandonner dès que leur utilité est passée et que l'état d'unité avec le Suprême et avec tous les êtres est devenu notre état de conscience normal, et la béatitude qu'il nous donne, notre atmosphère spirituelle.

Souvent, nous voyons ce désir de salut personnel céder la place à une autre sollicitation, qui appartient aussi à la tendance la plus haute de notre nature et qui nous montre le caractère essentiel de l'action qu'une âme libérée doit rechercher. C'est ce que suggère la grande légende du Bouddha Amitâbha qui, dit-on, s'est retourné au moment où son esprit était au seuil du Nirvâna et a fait vœu de ne jamais franchir le pas tant qu'un seul être resterait dans la peine et l'Ignorance. C'est ce que souligne aussi le verset sublime du Bhâgavata Purâna : « Je ne désire pas l'état suprême ni ses huit

*siddhis*¹, ni la fin des renaissances; puissé-je seulement prendre sur moi la peine de toutes les créatures qui souffrent et entrer en elles afin qu'elles soient délivrées de la douleur. » C'est le même élan qui s'exprime dans ce remarquable passage d'une lettre de Swâmî Vivékânanda : « J'ai perdu tout désir de mon salut, écrit le grand védântin, puissé-je renaître encore et encore, et endurer des souffrances sans nombre afin de pouvoir adorer le seul Dieu qui existe, le seul Dieu en qui je crois : la somme totale de toutes les âmes — et par-dessus tout, mon Dieu le mauvais, mon Dieu le misérable, mon Dieu le pauvre de toutes les races et de toutes les espèces, car c'est Lui et Lui seul que j'adore. Lui qui est haut et qui est bas, qui est saint et pécheur, dieu et larve, adore-Le; Lui, le visible, le connaissable, le réel, l'omniprésent — brise toutes les autres idoles. Celui en qui il n'est ni vie passée, ni naissance future, ni mort, ni va, ni vient, Celui en qui nous avons toujours été un et serons toujours un, adore-Le, Lui — brise toutes les autres idoles. »

En fait, ces deux dernières phrases vont droit au cœur du problème. Le vrai salut ou la vraie libération de la chaîne des renaissances n'est pas de rejeter la vie terrestre ni de s'évader individuellement dans une annihilation spirituelle, de même que le vrai renoncement n'est pas simplement d'abandonner matériellement sa famille et la société. Le vrai salut, la vraie libération est de s'identifier intérieurement au Divin en qui toutes les limitations des vies passées ou des naissances futures disparaissent pour faire place à l'existence éternelle de l'Âme par-delà toute naissance. Celui qui est libre au-dedans ne fait rien, alors même qu'il agit, dit la Gîtâ; car c'est la Nature qui œuvre en lui sous la direction du Seigneur de la Nature. Il peut ainsi renaître et renaître encore, sans être enchaîné à la naissance et au cycle de l'existence, puisqu'il ne vit plus dans le corps mais dans l'Esprit qui ne connaît ni la naissance ni la mort. Par

1. Ce mot a le sens général de réalisation, d'accomplissement. Il désigne ici les pouvoirs occultes que peut acquérir le yogi.

conséquent, vouloir échapper au cycle des renaissances est encore un attachement, et l'une des idoles que le sâdhak du yoga intégral doit briser et rejeter, s'il y tient encore ; car son yoga ne se limite pas à la réalisation individuelle du Transcendant par-delà tous les mondes, il embrasse aussi la réalisation de l'Universel, « la somme totale de toutes les âmes » et il ne peut donc s'enfermer dans un mouvement d'évasion et de salut personnels. Même quand il transcende toutes les limitations cosmiques, il demeure un en Dieu avec tous les êtres et toutes les choses : il lui reste une œuvre divine à accomplir dans l'univers.

*

**

Cette œuvre, aucune règle de fabrication mentale, aucune norme humaine ne peut la fixer pour lui, car sa conscience n'est plus asservie à la loi et aux limites humaines, elle est divinement libre. Elle a quitté le gouvernement de l'extérieur et du transitoire et découvert la règle spontanée de l'intérieur et de l'éternel. Elle n'est plus esclave des formes du fini car elle vit libre, déterminée par le seul Infini. « De quelque manière qu'il vive et agisse, dit la Gîtâ, il vit et agit en Moi. » Les règles édictées par l'intellect humain ne peuvent pas s'appliquer à l'âme libérée ; un être qui a réalisé cela ne peut être jugé et examiné d'après les critères extérieurs que prescrivent les hommes, avec tous leurs préjugés et leurs associations mentales ; il échappe à l'étroite juridiction de ces tribunaux faillibles. Et peu importe qu'il revête la robe de l'ascète ou vive pleinement la vie de famille ; qu'il passe ses jours à accomplir ce que les hommes appellent des œuvres saintes ou à remplir telle ou telle tâche ; qu'il se donne pour mission de conduire les hommes vers la Lumière, comme le Bouddha, le Christ ou Shankara ; qu'il gouverne un royaume comme Janaka ou devienne un dirigeant politique ou un conducteur d'armées comme Shrî Krishna ; peu importe ce qu'il mange ou ce qu'il boit, et quelles sont ses habitudes et ses occupations ; qu'il réussisse ou qu'il échoue ; que son œuvre soit constructrice ou destructrice ; qu'il soutienne ou restaure un ordre ancien ou qu'il travaille à le

remplacer par un ordre nouveau ; peu importe que ses compagnons soient de ceux que les hommes se plaisent à honorer, ou de ceux que leur pharisaïsme proscrit et réprouve ; que sa vie et ses actes soient approuvés par ses contemporains ou qu'on l'accuse de corrompre les hommes ou de fomenter des hérésies religieuses, morales ou sociales. Ce n'est pas le jugement des hommes qui le gouverne ni les lois fixées par l'ignorant ; il obéit à une voix intérieure, il est mû par un Pouvoir invisible. Sa vie réelle est au-dedans, et la seule description qu'on puisse en faire, c'est qu'il vit, agit et se meut en Dieu, dans le Divin, dans l'Infini.

Mais si son action n'est pas gouvernée par une règle extérieure, il observera une règle cependant, et une seule, qui n'est pas extérieure ; son action ne sera pas dictée par un désir ni un but personnel, mais fera partie intégrante de l'action divine dans le monde, une action consciente et finalement bien ordonnée parce qu'elle porte son ordre en soi. La Gîtâ déclare que les actes de l'homme libéré ne doivent pas être dirigés par le désir mais servir à maintenir la cohésion du monde, à le gouverner, le guider, le pousser et le garder sur le chemin qui lui est assigné. On en a conclu à tort que la Gîtâ considérait le monde comme une illusion dans laquelle la plupart des hommes doivent être tenus puisqu'ils ne sont pas prêts à la libération, et que, par conséquent, l'âme libérée doit par son action extérieure encourager leur attachement aux tâches coutumières que leur prescrit la loi sociale. Si c'était le cas, ce serait une règle bien pauvre et mesquine, et les âmes nobles la rejetteraient pour suivre le vœu divin du Bouddha Amitâbha, la prière sublime du Bhâgavata ou l'aspiration passionnée de Vivékânanda. En revanche, si nous acceptons de voir dans le monde un mouvement de la Nature divinement guidé, et en l'homme l'émergence de ce mouvement tourné vers Dieu, et si nous prenons conscience que telle est l'œuvre à laquelle le Seigneur de la Gîtâ s'est voué, comme lui-même le déclare — bien qu'il n'ait rien à gagner pour lui-même qu'il ne possède déjà —, alors se dévoilera le sens profond et vrai de cette grande injonction. Participer à cette œuvre divine, vivre pour Dieu dans le monde, telle sera la

règle du Karmayogi — vivre pour Dieu dans le monde et donc agir de telle sorte que le Divin puisse se manifester toujours plus, et le monde avancer sur les voies de son obscur pèlerinage, quelles qu'elles soient, et se rapprocher sans cesse de l'idéal divin.

Comment procédera le Karmayogi, de quelle manière particulière? Aucune règle générale ne peut en décider. C'est du dedans que l'œuvre doit s'élaborer ou se définir; la décision est une affaire entre Dieu et notre moi, entre le Moi suprême et le moi individuel qui est l'instrument de l'œuvre; avant même la libération, c'est du moi intérieur, dès que nous en devenons conscients, que vient l'ordre, le choix spirituellement déterminé. C'est du dedans uniquement que doit venir la connaissance du travail qui doit être fait. Il n'est pas de travail particulier, pas de loi ni de forme invariable de travail ni de manière de travailler qui puisse être fixée du dehors et dont on puisse dire : tel est le « mode de vie de l'être libéré ». Certes, le verset de la Gîtâ définissant le travail qui s'impose à nous a été interprété dans un sens différent, à savoir que nous devons faire notre devoir sans nous soucier du fruit. Mais cette conception est issue d'une culture européenne qui est plus morale que spirituelle et plus extérieure qu'intérieurement profonde. Ce que nous appelons Devoir d'une manière générale n'existe nulle part; nous avons seulement *des* devoirs qui se contredisent souvent et sont déterminés par notre milieu, nos relations sociales ou notre position dans la vie. Ils sont d'une grande valeur pour éduquer la nature morale immature et pour ériger des formules qui découragent l'action née du désir égoïste. Nous l'avons dit : tant que le chercheur n'a pas trouvé la lumière intérieure, il doit se gouverner selon la meilleure lumière dont il dispose, et le devoir, les principes, une cause, font partie des formules qu'il peut temporairement ériger et suivre. Mais après tout, les devoirs sont choses extérieures, ils ne sont pas faits de la substance de l'âme, et, sur ce chemin, ils ne peuvent nous fournir la plus haute règle d'action. Le devoir du soldat, quand il est appelé sous les drapeaux, est de se battre, même contre parents et amis, mais pareille règle ou toute autre de ce genre ne saurait être imposée à

l'homme libéré. Par contre, aimer, éprouver de la compassion, obéir à la plus haute vérité de notre être, suivre les ordres du Divin ne sont pas des devoirs : c'est la loi de notre nature lorsqu'elle s'élève vers le Divin, c'est une action qui découle d'un état d'âme, une haute réalité de l'esprit. De même, l'action de l'être libéré doit jaillir spontanément de l'âme; elle doit venir à lui ou naître de lui comme le résultat naturel de son union spirituelle avec le Divin; elle n'est pas le produit d'une construction édifiante de la pensée et de la volonté mentales, de la raison pratique ou du sens du devoir social. Dans la vie ordinaire, nous prenons pour guides une règle, une formule ou un idéal personnel, social ou traditionnels, mais dès que le voyage spirituel a commencé, tout cela doit céder la place à une règle ou à un mode de vie intérieure et extérieure qui répondent aux exigences de notre discipline particulière, en vue de notre libération et de notre perfection : un mode de vie qui s'accorde à la voie que nous suivons ou qui est ordonné par le guide, le maître spirituel, le Guru, ou dicté par le Guide intérieur. Et quand nous parvenons à l'ultime état, à l'infinitude et la liberté de l'âme, toutes les règles extérieures sont écartées ou s'effacent; seules demeurent une obéissance spontanée et intégrale au Divin à qui nous nous sommes unis, et une action qui manifeste spontanément la vérité spirituelle intégrale de notre être et de notre nature.

*

**

C'est dans ce sens profond qu'il faut interpréter l'injonction de la Gîta lorsqu'elle affirme que c'est notre nature qui doit gouverner et déterminer la loi de l'action. Il ne s'agit certainement pas du tempérament superficiel, du caractère ou des impulsions habituelles, mais de notre « être propre », au sens littéral du mot sanskrit : notre nature essentielle, la substance divine de notre âme. Tout ce qui est issu de ce fondement ou coule de ces sources, est profond, essentiel, juste; le reste — les opinions, les impulsions, les habitudes, les désirs — n'est que le produit des formations superficielles ou des fantaisies de l'être ou des contraintes

extérieures. Elles sont fluctuantes, changeantes, tandis que notre nature essentielle reste invariable. Ce ne sont pas les formes que la Nature prend en nous pour s'accomplir qui font de nous ce que nous sommes, notre visage toujours pareil à lui-même qui exprime la vérité de notre être : c'est l'être spirituel en nous qui comprend aussi le devenir de l'âme et qui persiste à travers le temps dans l'univers.

Mais cette vraie loi intérieure de notre être n'est pas facile à distinguer ; elle nous est voilée aussi longtemps que notre cœur et notre intellect ne sont pas purifiés de l'égoïsme ; jusque-là, nous ne faisons que suivre des idées superficielles et impermanentes, des impulsions, des désirs, des suggestions et des contraintes de toutes sortes qui proviennent de notre milieu ; ou nous élaborons certaines formations de notre personnalité mentale, vitale et physique temporaire — ce moi transitoire, expérimental, cette structure existentielle que l'interaction entre notre être et la pression de la Nature cosmique inférieure a construit pour nous. Mais à mesure que nous nous purifions, l'être véritable, intérieur, se révèle plus clairement ; notre volonté est moins enchevêtrée aux suggestions extérieures, moins enfermée dans nos propres constructions mentales superficielles. Dès que nous avons renoncé à l'égoïsme et purifié notre nature, c'est de l'âme que vient l'ordre d'agir, c'est des profondeurs ou des hauteurs de l'esprit que l'action est dictée, à moins qu'elle ne soit ouvertement gouvernée par le Seigneur qui tout le temps demeurerait secrètement en nos cœurs. La parole suprême et finale de la Gîtâ au yogi, est qu'il doit abandonner toutes les formules conventionnelles de croyance et d'action, toutes les règles extérieures et invariables de conduite, toutes les constructions de la Nature extérieure ou superficielle, les *dharmas*, et prendre refuge en le Divin seul. Affranchi du désir et de l'attachement, un avec tous les êtres, vivant dans la Vérité et la Pureté infinies, ses actes jaillissant des profondeurs océaniques de sa conscience intérieure, il est gouverné par son Moi suprême immortel et divin ; et toutes ses œuvres seront dirigées par le Pouvoir au-dedans par l'intermédiaire de notre nature et de

notre esprit essentiels qui, dans la connaissance comme dans la guerre, dans l'amour comme dans le travail, restent toujours divins et toujours œuvrent à la réalisation de Dieu dans le monde, à l'expression de l'Éternel dans le Temps.

Une action divine jaillie spontanément, librement et infailliblement de la lumière et de la force de notre moi spirituel uni au Divin, est la culmination du yoga intégral des œuvres. La vraie raison pour laquelle nous devons chercher la libération, n'est pas d'être délivré individuellement de la douleur du monde, bien que cette délivrance aussi nous sera donnée, mais d'être un avec le Divin, le Suprême, l'Éternel. La vraie raison pour laquelle nous devons chercher la perfection et un état suprême de pureté, de connaissance, de force, d'amour, de capacité, n'est pas de pouvoir jouir personnellement de la Nature divine, ni même d'être tels des dieux, bien que cette jouissance-là aussi nous sera donnée, mais parce que cette libération et cette perfection sont la Volonté divine en nous, parce qu'elles sont la plus haute vérité de notre moi dans la Nature, le but depuis toujours prévu de la manifestation progressive du Divin dans l'univers. La Nature divine, libre, parfaite, béatifique, doit se manifester dans l'individu afin de pouvoir se manifester dans le monde. Même quand il est plongé dans l'Ignorance, l'individu vit vraiment dans l'universel et pour le Dessein universel; car même quand ses actes poursuivent les desseins de l'ego et de ses désirs, la Nature l'oblige à contribuer, par son action égoïste, à l'œuvre et au but qu'elle poursuit dans les mondes; mais il le fait sans intention consciente, imparfaitement, et contribue seulement au mouvement à demi évolué, à demi conscient et rudimentaire de la Nature. Échapper à l'ego et s'unir au Divin, c'est à la fois libérer notre individualité et l'accomplir parfaitement; ainsi libéré, purifié, perfectionné, l'individu — l'âme divine — vit consciemment et complètement dans et pour le Divin cosmique, dans et pour le Divin transcendant et pour Sa Volonté dans l'univers, comme il fut décrété depuis les origines.

Sur la Voie de la Connaissance, nous pouvons atteindre un point où il devient possible de faire un bond et de sortir de

la personnalité et de l'univers, d'échapper à toute pensée, toute volonté, toute œuvre, tous les modes de la Nature et, pris et absorbés en l'Éternité, de plonger dans la Transcendance; il est possible, bien que ce ne soit pas obligatoire pour tous ceux qui ont réalisé le Divin par la connaissance, que telle soit la décision de notre âme, la direction poursuivie par notre moi. Sur la Voie de la Dévotion nous pouvons, par l'intensité de notre adoration et de notre joie, nous unir au suprême Bien-Aimé et demeurer éternellement dans l'extase de sa présence, absorbés en lui seul, dans l'intimité d'un même monde de béatitude; telle peut être aussi l'élan de notre être, son choix spirituel. Mais sur la Voie des Œuvres, une autre perspective s'ouvre à nous; car en voyageant sur ce chemin, nous pouvons arriver à la libération et à la perfection en devenant un avec l'Éternel dans la loi et dans le pouvoir de notre nature; alors, nous sommes identifiés à lui, non seulement dans notre état spirituel mais dans notre volonté et dans notre moi dynamique; une divine manière d'agir est le résultat naturel de cette union; une divine manière de vivre dans une liberté spirituelle est le corps qui exprime cette union. Dans le yoga intégral, ces trois voies d'approche cessent de s'exclure, elles se rencontrent et se fondent ou jaillissent l'une de l'autre; libérés du voile mental qui recouvrait le moi, nous vivons dans la Transcendance, mais nous découvrons aussi, par l'adoration du cœur, l'unité d'un amour et d'une béatitude suprêmes, et toutes les forces de notre être, soulevées et unifiées en la Force unique, toutes nos œuvres et toute notre volonté soumises à l'unique Volonté, à l'unique Pouvoir, atteignent alors la perfection dynamique de la Nature divine.

Le Supramental et le yoga des œuvres*

Un élément vital et indispensable du yoga intégral et de son but total et ultime, est la conversion de tout l'être en une conscience spirituelle plus haute et en une existence divine plus vaste. Toutes les parties de nous-mêmes : volonté, action, connaissance, être pensant, être émotif, être vital, tout notre moi et notre nature, doivent chercher le Divin, entrer dans l'Infini, s'unir à l'Éternel. Mais la nature actuelle de l'homme est limitée, divisée, il lui manque l'égalité d'âme ; il est plus aisé pour lui de se concentrer sur la partie la plus forte de son être et de suivre une ligne de progrès déterminée qui s'accorde à sa nature particulière ; seuls de rares individus à la nature plus large ont la force de plonger immédiatement et directement dans l'océan de l'Infinitude divine. Par suite, certains doivent choisir comme point de départ la concentration de la pensée ou la contemplation ou une recherche exclusive du mental pour trouver en eux-mêmes l'éternelle réalité du Moi ; d'autres trouvent plus facile de se retirer dans le cœur pour y trouver le Divin, l'Éternel ; pour d'autres encore, qui sont surtout dynamiques et actifs, il est préférable de se centrer dans la volonté et d'élargir leur être par les œuvres. Unis au Moi et à la source de tout par la soumission de leur volonté à son infinitude, guidés en leurs œuvres par la Divinité secrète au-dedans, ou soumis au Seigneur de l'action cosmique qui

* Ce chapitre est resté inachevé. Il ne faisait pas partie de la première édition de *La Synthèse des Yogas* publiée du vivant de l'auteur.

est le maître et la force motrice de toutes leurs énergies de pensée, de sentiment, d'action, et par cet élargissement de l'être, devenus sans ego et universels, ils peuvent, par les œuvres, faire un premier pas vers un état pleinement spirituel. Mais quel que soit le point de départ, le chemin doit nous conduire vers un plus vaste empire ; il doit finalement comprendre la totalité d'une connaissance, d'une sensibilité et d'une volonté d'action dynamique intégrées, une perfection de l'être et de la nature entière. Dans la conscience supramentale, au niveau de l'existence supramentale, cette intégration est complète : la connaissance, la volonté, la sensibilité, la perfection du moi et de la nature dynamique, s'élèvent chacune à son propre absolu, et toutes à leur harmonie parfaite en se fondant l'une en l'autre, à une intégralité et une perfection divines. Car le supramental est une Conscience-de-Vérité en laquelle la Réalité divine, pleinement manifestée, n'œuvre plus avec les instruments de l'Ignorance ; l'absolue vérité statique de l'être devient dynamique dans une vérité d'énergie et d'activité de l'être, parfaite et non conditionnée. Là, chaque mouvement est un mouvement de la vérité spontanée de l'Être divin et chaque partie est en complète harmonie avec le tout. Dans la Conscience-de-Vérité, même l'action la plus limitée, la plus finie, est un mouvement de l'Éternel et Infini, et participe de la perfection et du pouvoir absolu inhérents à l'Éternel et Infini. En outre, l'ascension dans la Vérité supramentale, non seulement élève notre conscience spirituelle et essentielle à cette hauteur, mais permet une descente de cette Lumière et de cette Vérité dans tout notre être et toutes les parties de notre nature. Alors, tout devient une partie intégrante de la Vérité divine, un moyen d'union, un élément de l'unité suprême ; cette ascension et cette descente sont donc nécessairement le but ultime de ce yoga.

S'unir à la Réalité divine de notre être et de tout être, est le seul objet essentiel du yoga. Il est nécessaire de nous souvenir toujours de cela. Nous devons nous rappeler que notre yoga ne doit pas être entrepris pour acquérir même le supramental, mais pour le Divin ; ce n'est pas pour sa joie et sa grandeur que nous cherchons

le supramental, mais pour rendre l'union absolue et complète, pour la sentir, la posséder, la dynamiser de toutes les manières possibles dans notre être, dans ses intensités les plus hautes et ses étendues les plus vastes, et dans chaque domaine, chaque tournure, chaque coin et repli de notre nature. C'est une erreur de penser, comme beaucoup y sont enclins, que le but du yoga supramental soit d'arriver à la grandiose magnificence de la surhumanité, à une grandeur et un pouvoir divins, ou à l'accomplissement d'une personnalité individuelle glorifiée. C'est là une conception fautive et désastreuse — désastreuse, parce qu'elle risque d'éveiller en nous l'orgueil, la vanité et l'ambition d'un mental vital rajasique qui, s'il n'est pas dépassé et vaincu, nous mènera nécessairement à notre ruine spirituelle; fautive, parce que c'est une conception égoïste et que la première condition d'une transformation supramentale est de se débarrasser de l'ego. Elle est particulièrement dangereuse pour la nature active et dynamique des hommes qui ont une forte volonté et des hommes d'action qui peuvent aisément s'égarer dans leur quête du pouvoir. Le pouvoir vient inévitablement avec le changement supramental, et c'est la condition nécessaire d'une action parfaite; mais c'est la Shakti divine qui vient et se saisit de notre nature et de notre vie, c'est le pouvoir de l'Un qui agit à travers l'individu spirituel; ce n'est pas un agrandissement de la force personnelle, pas le triomphe ultime de l'ego mental et vital séparateur. L'accomplissement de soi est un résultat du yoga, mais son but n'est pas la grandeur de l'individu. Le seul but est la perfection spirituelle, la découverte du vrai moi et l'union avec le Divin en revêtant la conscience et la nature divines¹. Tout le reste est un détail du cheminement, une circonstance concomitante. Les impulsions égocentriques, l'ambition, le désir du pouvoir et des grandeurs, et toutes les affirmations de soi, sont étrangers à cette conscience et seraient une barrière infranchissable empêchant d'approcher, même de loin, du changement supramental. Il faut perdre le petit moi inférieur pour trouver le Moi plus grand. L'union avec le Divin doit être le seul et suprême motif; car même la

1. *sâdharmya mukti*. (Note de Sri Aurobindo)

découverte de la vérité de notre être et de la vérité de tous les êtres, même la vie dans cette vérité et dans cette conscience plus grandes, même la perfection de notre nature, sont simplement les résultats naturels de cette union. Ce sont des conditions indispensables pour que l'union soit complète, mais elles ne font partie du but central que corrélativement, parce qu'elles en sont un développement nécessaire et une conséquence majeure.

Il ne faut pas oublier non plus que le changement supramental est difficile, lointain, que c'est un stade ultime ; il faut le considérer comme la fin d'une perspective très éloignée ; on ne peut pas, on ne doit pas en faire un premier point de mire, un but qu'il faille constamment envisager ni un objectif immédiat. Car il ne peut venir dans le champ des possibilités qu'après une conquête de soi répétée, un dépassement de soi ardu, au bout de nombreuses et longues étapes éprouvantes d'une difficile évolution de notre propre nature. Il faut d'abord acquérir une conscience intérieure yogique et qu'elle remplace notre vision ordinaire des choses, nos mouvements naturels, les mobiles de notre vie ; il faut révolutionner totalement la structure présente de notre être. Puis il faut aller plus profondément encore, découvrir notre entité psychique voilée, et sous sa direction, dans sa lumière, « psychiser », emplir d'âme les parties intérieures et extérieures de notre être, changer notre nature mentale, notre nature vitale, notre nature corporelle et tous nos actes, nos états, tous les mouvements du mental, du vital et du physique, et en faire des instruments conscients de l'âme. Ensuite, ou en même temps, nous devons spiritualiser l'être dans sa totalité en faisant descendre la Lumière, la Force, la Pureté, la Connaissance, la liberté et l'immensité divines. Il est nécessaire de briser les limites du mental personnel, du vital et du physique personnels, de dissoudre l'ego, d'entrer dans la conscience cosmique, de réaliser le Moi, d'acquérir un mental et un cœur spiritualisés et universalisés, une force de vie et une conscience physique spiritualisées et universalisées. Alors, et alors seulement, le passage en la conscience supramentale commence à devenir possible ; et même alors, une difficile ascension reste encore à faire, dont chaque étape

représente une réalisation bien distincte et ardue. Le yoga est une évolution consciente, une évolution concentrée et rapide de l'être, mais si rapide soit-elle, et même si l'on peut effectuer en une seule vie ce qui, laissé aux seuls moyens de la Nature, prendrait peut-être des siècles ou des millénaires, ou plusieurs centaines de vies, il reste encore que toute évolution procède par étapes; et même la rapidité la plus grande, même le mouvement le plus concentré, ne peuvent pas brûler toutes les étapes ni renverser le processus naturel et mettre la fin près du commencement. Un mental impatient et ignorant, une force trop ardente, ont vite fait d'oublier cette nécessité; ils se précipitent en avant et font du supramental un but immédiat, et ils s'attendent, avec leur petite fourche, à le faire descendre de ses hauteurs suprêmes dans l'Infini. Cette attente est non seulement absurde, mais pleine de danger, car le désir vital peut fort bien mettre en branle des puissances vitales obscures et violentes qui lui font miroiter l'accomplissement immédiat de son impossible espérance; la conséquence probable serait un plongeon dans toutes sortes d'illusions trompeuses, un consentement aux mensonges et aux tentations des forces des ténèbres, une chasse aux pouvoirs supranormaux, un abandon de la nature divine pour la nature asurique¹, un gonflement de soi fatal dans l'énormité inhumaine, antinaturelle et antidivine d'un ego démesuré. Si l'être est petit, si la nature est faible et sans grande capacité, il n'y aura peut-être pas de désastre à grande échelle, mais il peut y avoir des conséquences malheureuses: une perte d'équilibre, un dérangement mental et une chute dans la déraison, ou un dérangement vital qui entraîne quelque aberration morale, ou une déviation qui s'achève par quelque anomalie morbide de la nature. Notre yoga n'admet aucune anomalie, fût-ce une anomalie sublime pour arriver à l'accomplissement de soi ou à la réalisation spirituelle. Même lorsqu'on accède aux expériences supranormales et suprarationnelles, l'équilibre ne doit d'aucune façon être dérangé; il doit rester inébranlable, du sommet de la conscience jusqu'à la base; la conscience qui fait les expériences doit conserver une

1. *asurique*: hostile au Divin. Les *asuras* sont les êtres hostiles du monde mental.

calme pondération, une clarté et un ordre imperturbables dans son observation, une sorte de bon sens sublimé, un pouvoir d'auto-critique inépuisable, un discernement juste, une vision ferme et coordonnée; toujours, on doit garder une saine compréhension des faits et un positivisme hautement spiritualisé. Ce n'est pas en devenant irrationnel ou infrarationnel que l'on peut dépasser la nature ordinaire et entrer en la supra-nature, c'est en passant de la raison à la lumière plus grande d'une supra-raison. Cette supra-raison descend dans la raison et la hisse vers les régions supérieures tout en brisant ses limites; la raison n'est pas perdue, mais elle change et, échappant à ses limites, devient ce qu'elle est vraiment : un pouvoir de coordination dans la supranature.

Il faut se garder d'une autre erreur à laquelle notre mental est aisément enclin : c'est de prendre pour le supramental quelque conscience intermédiaire supérieure, ou même n'importe quelle conscience supranormale. Pour atteindre le supramental, il ne suffit pas de s'élever au-dessus des mouvements ordinaires du mental humain; il ne suffit pas de recevoir une lumière, une puissance, une joie plus grandes, ni de développer des facultés de connaissance, de vision, de volonté efficace qui dépassent le champ des capacités normales de l'être humain. Toute lumière n'est pas la lumière de l'esprit, et encore moins la lumière du supramental; le mental, le vital et même le physique ont des lumières qui leur sont propres, bien qu'elles soient encore cachées, et qui peuvent être une grande source d'inspiration, d'exaltation, d'information et être douées d'un grand pouvoir d'accomplissement. L'ouverture à la conscience cosmique peut aussi apporter un vaste élargissement de la conscience et du pouvoir. L'ouverture au mental, au vital et au physique intérieurs et aux diverses étendues de la conscience subliminale, peut libérer et mettre en mouvement des pouvoirs anormaux ou supranormaux de connaissance, d'action ou d'expérience, pouvoirs qu'un mental insuffisamment instruit pourrait facilement prendre pour des révélations, des inspirations ou des intuitions spirituelles. L'ouverture vers le haut, aux étendues plus vastes de l'être mental supérieur, peut faire descendre beaucoup de lumière et beaucoup de force et créer une activité

intense dans un mental et un pouvoir de vie devenus intuitifs; ou bien, l'ascension jusqu'à ces étendues peut apporter une lumière vraie mais encore incomplète, et qui facilement se mélange, une lumière qui est spirituelle en sa source, bien qu'elle ne reste pas toujours spirituelle dans son caractère actif quand elle descend dans la nature inférieure. Mais rien de tout cela n'est la lumière supramentale ni le pouvoir supramental; ceux-ci ne peuvent être vus et saisis que quand on a atteint les sommets de l'être mental, quand on est entré dans le surmental et arrivé aux frontières du vaste hémisphère supérieur¹ de l'existence spirituelle. Là, prennent fin totalement l'ignorance, l'inconscience, la Nescience² originelle et vide — base de la Nature matérielle — qui lentement s'éveillent à une semi-connaissance et qui enveloppent, imprègnent et limitent puissamment tous nos pouvoirs de pensée et de vie; car là, une Conscience-de-Vérité sans mélange et sans amoindrissement est la substance même de tout l'être, sa pure texture spirituelle. S'imaginer que l'on a atteint pareille condition quand on est encore ballotté dans la dynamique de l'Ignorance — bien que ce puisse être une Ignorance éclairée et illuminée —, c'est s'exposer à un égarement désastreux, ou à un arrêt dans l'évolution de notre être. Si nous prenons ainsi quelque état inférieur pour le supramental, nous nous exposons à tous les dangers dont peuvent être victimes ceux qui demandent la réalisation avec une hâte égoïste et présomptueuse. Et si c'est l'un des états supérieurs que nous prenons pour l'état suprême, nous pouvons, même si notre accomplissement est grand, nous arrêter court avant d'avoir atteint le but plus haut et plus parfait de notre être; car nous restons satisfaits de notre approximation et la transformation suprême nous échappe. Atteindre à la libération intérieure complète et à une haute conscience spirituelle n'est

1. Selon Sri Aurobindo, les divers degrés du Mental, y compris son sommet surmental, constituent l'« hémisphère inférieur » de l'existence, tandis que le supramental et ses divers degrés constituent l'« hémisphère supérieur ». Notons que Sri Aurobindo emploie à dessein le terme « héli-sphère » pour bien marquer que la partie supérieure n'est pas complète sans sa moitié inférieure.

2. Sri Aurobindo préfère souvent le terme « Nescience » au terme « Inconscience », car cette soi-disant inconscience contient une conscience cachée, seulement elle ne le sait pas : c'est un état de non-savoir, ou nescient.

pas non plus la suprême transformation; car même cette haute réalisation, cet état essentiellement parfait, n'empêchera pas que les parties dynamiques de notre nature resteront des instruments du mental, fût-ce un mental illuminé et spiritualisé. Malgré leur connaissance et leur pouvoir plus grands, elles seront donc encore défectueuses, comme tout ce qui obéit au mental, et soumises à un obscurcissement partiel ou local, ou limitées par la nescience originelle qui les recouvre.

*

**

DEUXIÈME LIVRE

LE YOGA DE LA CONNAISSANCE INTÉGRALE

1

L'objet de la Connaissance

Toutes les recherches spirituelles poursuivent une Connaissance dont l'objet n'est généralement pas recherché par la vision mentale des êtres humains; elles s'acheminent vers quelqu'un ou quelque chose d'Éternel, d'Infini, d'Absolu, qui n'est pas les réalités ni les forces temporelles auxquelles nous sommes sensibles, quoiqu'Il — ou Cela — puisse être en elles ou derrière elles, leur source ou leur créateur. La recherche spirituelle vise à un état de connaissance qui nous permet de toucher cet Éternel, Infini et Absolu, d'entrer en Lui ou de le connaître par identité; elle aspire à une conscience autre que notre conscience ordinaire des idées, des formes et des choses, à une connaissance qui n'est point ce que nous appelons connaissance, mais quelque chose qui existe en soi, qui est perpétuel et infini. Et puisque l'homme est une créature mentale, cette recherche peut, ou même doit nécessairement partir de nos instruments ordinaires de connaissance; mais, nécessairement aussi, elle doit les dépasser et se servir de méthodes et de facultés suprasensorielles et supramentales, car elle poursuit un objet qui est lui-même suprasensoriel et supramental et qui échappe à l'emprise du mental et des sens, bien que, à travers le mental et les sens, quelque première lueur puisse en filtrer ou quelque image réfléchie.

Les systèmes traditionnels, quelles que soient leurs différences par ailleurs, se fondent sur la croyance ou la perception que

l'Éternel et Absolu ne peut être, ou du moins habiter, que dans un pur état transcendant, un état d'existence non cosmique ou de non-existence. Toute existence cosmique, ou tout ce que nous appelons existence, est un état d'ignorance. Même la perfection individuelle la plus haute, même l'état cosmique le plus béatifique, n'est guère mieux qu'une suprême ignorance. Tout ce qui est individuel, tout ce qui est cosmique doit être austèrement abandonné par le chercheur de la Vérité absolue. Le suprême Moi immobile, ou l'absolu Néant, est la seule Vérité, le seul objet de la connaissance spirituelle. Et cet état de connaissance que nous devons atteindre, cette autre conscience non temporelle, est le Nirvâna, l'extinction de l'ego, la cessation de toutes les activités mentales, vitales et physiques, ou de toute activité quelle qu'elle soit, une suprême quiétude illuminée, la pure béatitude d'une tranquillité impersonnelle absorbée en soi et ineffable. Les moyens d'y parvenir sont la méditation, une concentration qui exclut tout, sauf cela, et une disparition totale du mental en son objet. L'action n'est permise que pendant les premières étapes de la recherche afin de purifier le chercheur et d'en faire moralement et organiquement un pur vaisseau de la connaissance. Et encore, cette action même doit-elle se réduire à la pratique des rites du culte et des devoirs de la vie tels qu'ils sont prescrits et ordonnés à la lettre par le Shâstra¹ hindou, ou, comme dans la discipline bouddhique, elle doit suivre l'octuple sentier et conduire à la pratique suprême des œuvres de compassion, qui en fait conduit à l'annihilation pratique du moi dans le bien des autres. Dans tout Jñânayoga² sévère et pur, les œuvres doivent en fin de compte être toutes abandonnées pour une quiétude totale. L'action peut préparer au salut, elle ne peut y conduire. Toute persistance prolongée dans l'action est incompatible avec le progrès suprême et peut être un obstacle insurmontable à la réalisation du but spirituel. L'état de suprême quiétude est le contraire même de l'action et ne peut être atteint par ceux qui s'obstinent à accomplir les œuvres. Et même la dévotion, l'amour, le culte, sont simplement des disciplines pour

1. Les Écritures sacrées.

2. Le Yoga de la Connaissance.

les âmes immatures; au mieux, ce sont les meilleures méthodes dont dispose l'Ignorance, car elles sont offertes à quelque chose d'« autre », quelque chose de plus haut et de plus grand que nous-mêmes; mais dans la connaissance suprême, il n'est rien de tel, puisqu'il n'y a qu'un seul moi, ou pas de moi du tout, et par conséquent personne pour accomplir le culte et offrir l'amour et la dévotion, et personne pour les recevoir. L'activité même de la pensée doit disparaître dans la seule conscience de l'identité, ou du néant, et par sa propre quiétude amener la quiétude de notre nature tout entière. Seul l'Identique absolu doit demeurer, ou seul l'éternel Néant.

Ce pur Jñānayoga procède par l'intellect, bien qu'il finisse par transcender l'intellect et ses opérations. Le penseur en nous se sépare du reste de l'être et de tout ce que nous sommes phénoménalement; il rejette les émotions du cœur, se retire de la vie et des sens, se sépare du corps afin d'arriver à son propre accomplissement exclusif et de se fondre en cela qui est au-delà de lui-même et de sa fonction. Cette attitude se fonde sur une vérité, et une expérience semble la justifier. Il existe une Essence, en effet, qui, par nature, est quiétude; un suprême Silence dans l'Être qui transcende son propre déroulement et ses propres mutations, qui est immuable et, par conséquent, supérieur à toutes les activités dont il est au plus le Témoin. Et dans la hiérarchie de nos fonctions psychologiques, la Pensée est plus proche de ce Moi, d'une certaine manière, ou du moins plus proche de cet aspect du Moi, Connaisseur conscient de tout, qui regarde toutes les activités mais peut se détacher de toutes. Le cœur, la volonté et les autres pouvoirs en nous sont fondamentalement actifs; ils se tournent naturellement vers l'action et trouvent en elle leur accomplissement (bien qu'ils puissent tout aussi naturellement arriver à une certaine quiétude quand leurs activités sont pleinement satisfaites ou, au contraire, quand elles s'épuisent à force de déception et d'insatisfaction perpétuelles). La pensée est également un pouvoir actif, mais elle est davantage capable d'atteindre à la quiétude par sa propre volonté et son propre choix conscients. Elle se satisfait

plus facilement de la perception intellectuelle illuminée de ce Moi-Témoin silencieux, supérieur à toutes nos activités, et dès qu'elle perçoit cet Esprit immobile elle estime sa mission accomplie, sa mission de découverte de la vérité, et elle est prête à se plonger dans le repos et l'immobilité; car sa nature la porte naturellement à être témoin des choses, tel un juge et un observateur désintéressé, plus qu'un participant ardent ou un travailleur passionné par son œuvre, et elle peut très facilement parvenir à un calme spirituel ou philosophique et à un état de détachement et de distanciation. Et puisque les hommes sont des êtres mentaux, la pensée, même si elle n'est pas vraiment leur meilleur, leur plus parfait outil, est du moins le plus constant, le plus normal et le plus pratique pour éclairer leur ignorance. Armée de ses fonctions de concentration, de réflexion, de méditation, de fixe contemplation, d'absorption soutenue du mental en son objet, *shravana*, *manana*, *nididhyâsana*, la pensée se tient sur nos cimes et elle est une aide indispensable pour atteindre notre but; il n'est donc pas surprenant qu'elle se proclame la guide du voyage, la seule possible, ou du moins se considère comme l'entrée directe, la porte au plus profond du temple.

En réalité, la pensée n'est qu'une éclaireuse et une pionnière; elle peut guider, mais non commander ni réaliser. Conductrice du voyage et capitaine de la marche, la Volonté est la première et la plus ancienne prêtresse de notre sacrifice. Mais cette Volonté n'est pas le désir du cœur, pas la préférence ni les revendications du mental, auxquels nous donnons si souvent ce nom. C'est cette force consciente dans notre être, et en tout être; profonde, souveraine mais souvent voilée, *tapas*, *shakti*, *shraddhâ*, c'est elle qui souverainement détermine notre orientation et dont l'intellect et le cœur sont des serviteurs et des instruments plus ou moins aveugles et automatiques. Le Moi immobile est au repos; aucune chose, aucun événement n'existe en lui: il est le support et le substrat de l'existence, un canal silencieux ou une hypostase de « quelque chose » qui est le Suprême; il n'est pas lui-même cette unique existence entièrement réelle, il n'est pas lui-même le Suprême. L'Éternel, le Suprême, est le Seigneur et Esprit qui est

à l'origine de tout. Supérieur à toutes activités, lié par aucune, il en est la source, la sanction, le matériau, le pouvoir efficace et le maître. Toutes procèdent de ce Moi suprême et sont déterminées par lui; toutes sont ses opérations, toutes sont les processus de sa propre force consciente et non le fruit de quelque chose d'étranger au Moi, de quelque pouvoir autre que l'Esprit. Dans toutes ces activités s'exprime la Volonté consciente ou Shakti de l'Esprit qui est poussée à manifester son être par des voies infinies; et cette Volonté, ce Pouvoir n'est pas ignorant, il fait corps avec sa propre connaissance de soi et avec sa connaissance de tout ce qu'il a pour mission d'exprimer. Or il existe en nous une volonté spirituelle secrète, une foi de l'âme, une force cachée maîtresse de notre nature qui est l'instrument individuel de ce Pouvoir; elle communique plus étroitement avec le Suprême, est un guide et une lumière plus sûrs que l'intellect, une volonté plus essentielle — si seulement nous parvenons à l'atteindre et la saisir —, car elle plonge au-delà des activités superficielles de nos pouvoirs intellectuels pour se rapprocher de l'Identique et Absolu. Connaître cette volonté en nous-mêmes et dans l'univers, et la suivre jusqu'à ses fins divines, quelles qu'elles puissent être, est sûrement et nécessairement le moyen le plus élevé et l'aboutissement le plus vrai de la connaissance comme des œuvres, pour le chercheur dans la vie comme pour le chercheur dans le yoga.

Puisque la pensée n'est pas ce qu'il y a de plus haut ni de plus puissant dans la Nature, puisqu'elle n'est même pas le seul critère de la Vérité ni le plus profond, elle ne devrait pas poursuivre sa seule satisfaction ni prendre celle-ci pour le signe qu'elle a atteint à la Connaissance suprême. Jusqu'à un certain point, elle est là comme un guide du cœur, de la vie et des autres parties de notre être, mais elle ne peut pas prendre leur place; elle doit voir non seulement quelle est sa propre satisfaction ultime, mais si quelque ultime satisfaction n'est pas non plus destinée aux autres parties de l'être. Une voie exclusive, pour la seule satisfaction de la pensée abstraite, ne se justifierait que si le but de la Volonté Suprême dans l'univers était seulement une descente

dans l'activité de l'ignorance, opérée par le mental devenu notre geôlier, et un instrument dont les idées et les sensations fausses nous aveuglent; puis par une ascension en la quiétude de la connaissance, également opérée par le mental devenu le sauveur et l'instrument dont la pensée juste nous illumine. Mais il y a de fortes chances que le monde ait un but moins absurde et vain, que son élan vers l'Absolu soit moins aride et moins abstrait, que la vérité du monde soit plus large et plus complexe, et la hauteur de l'Infini plus infinie et plus riche. Certes, une logique abstraite aboutit nécessairement à une Négation infinie et vide ou à une Affirmation infinie, également vide, comme les systèmes anciens l'ont découvert; étant abstraite, elle tend en effet à une abstraction absolue et cette Négation comme cette Affirmation sont les deux seules abstractions absolument absolues. Mais une sagesse concrète qui va s'approfondissant sans fin et qui se nourrit des richesses toujours plus grandes d'une expérience infinie est probablement la clef d'une connaissance divine suprahumaine, et non la logique abstraite et sûre d'elle-même du mental humain étroit et incompetent. Le cœur, la volonté, la vie et même le corps sont, autant que la pensée, des formes d'un Être Conscient divin et des signes d'une grande importance. Ils ont eux aussi des pouvoirs qui permettent à l'âme de reprendre complètement conscience d'elle-même, ou des moyens qui lui permettent d'en jouir. Il est très possible que le but de la Volonté Suprême soit un sommet où l'être tout entier est destiné à recevoir sa satisfaction divine, les hauteurs éclairant les profondeurs, et l'Inconscient matériel se révélant divin au contact de la Supraconscience suprême.

La voie de la Connaissance a toujours procédé par élimination; elle rejette successivement le corps, la vie, les sens, le cœur, la pensée même, afin de disparaître en l'immobilité du Moi ou dans un suprême Néant, un Absolu indéfini. Mais la voie de la connaissance intégrale suppose que nous sommes destinés à un accomplissement intégral, et que la seule chose à éliminer est notre propre inconscience, est l'Ignorance et les conséquences de l'Ignorance. Éliminons la fausseté de notre être cachée sous l'ego, et

notre être véritable pourra se manifester en nous. Éliminons la fausseté de la vie cachée sous les appétits purement vitaux ou sous la ronde mécanique de notre existence corporelle, et notre vraie vie apparaîtra dans la puissance de la Divinité et dans la joie de l'Infini. Éliminons la fausseté des sens et leur asservissement aux simulacres matériels et à la dualité des sensations, car il est un sens plus grand en nous, qui, à travers nos sens matériels, peut s'ouvrir au Divin dans les choses et répondre divinement au Divin. Éliminons la fausseté du cœur et ses passions, ses désirs troubles et la dualité des émotions; car il est un cœur plus profond qui peut s'ouvrir en nous et faire jaillir son amour divin pour toutes les créatures, sa passion et son aspiration infinies pour les réponses de l'Infini. Éliminons la fausseté de la pensée et ses constructions mentales imparfaites, ses affirmations et ses négations arrogantes, ses concentrations limitées, exclusives, car, derrière, il est une faculté de connaissance plus grande qui peut s'ouvrir à la vraie Vérité de Dieu et de l'âme, à la vraie Vérité de la Nature et de l'univers. Un accomplissement de soi intégral, tel est le but : un sommet, un absolu du cœur et de ses expériences et de son instinct d'amour, de joie, de dévotion et d'adoration; un sommet, un absolu des sens et de leur quête de beauté, de bien et de félicité divines dans les formes des choses; un sommet, un absolu de la vie et de sa poursuite des œuvres, de la puissance, de la maîtrise et de la perfection divines; un sommet, un absolu de la pensée par-delà ses propres limites et de sa soif de vérité et de lumière, de sagesse et de connaissance divines. Ces diverses parties de notre nature n'ont pas pour fin quelque chose de totalement différent de ce qu'elles sont et d'où elles seraient toutes exclues, mais quelque chose de suprême en quoi elles se transcendent elles-mêmes et trouvent en même temps leur propre absolu et leur infinitude, leur harmonie par-delà toute mesure.

Derrière la voie traditionnelle de la Connaissance et justifiant son procédé intellectuel d'élimination et de retrait, il existe une expérience spirituelle plus forte que tout. Profonde, intense, convaincante, partagée par tous ceux qui ont dépassé une certaine

limite de la périphérie du mental actif pour plonger en l'espace intérieur sans horizon, c'est la grande expérience de la libération, la conscience de quelque chose en nous qui est derrière l'univers et en dehors de toutes ses formes, ses intérêts, ses buts, ses circonstances, ses événements — calme, non touché, indifférent, illimité, immobile, libre ; c'est la haute vision de « quelque chose » au-dessus de nous, indescriptible et insaisissable où nous pouvons entrer en abolissant notre personnalité ; la présence d'un Purusha-Témoin, éternel et omniprésent, la perception d'une Infinitude et d'une Intemporalité qui nous regarde du haut d'une sublime négation où toute notre existence est niée et qui, seule, est l'unique chose Réelle. Cette expérience représente la plus haute sublimation du mental spiritualisé quand il regarde résolument par-delà sa propre existence. Nul, s'il n'a passé par cette libération, ne peut être entièrement libéré du mental et de ses filets ; mais nul n'est obligé de s'attarder pour toujours à cette expérience. Si grande soit-elle, c'est seulement l'expérience écrasante du Mental quand il regarde ce qui est au-delà de lui-même et de tout ce qu'il peut concevoir. C'est une suprême expérience négative, mais par-delà cette expérience se trouve toute la formidable lumière d'une Conscience infinie, d'une Connaissance sans limite et d'une Présence impérieuse et absolue.

L'objet de la connaissance spirituelle est le Suprême, le Divin, l'Infini et Absolu. Ce Suprême est relié à notre être individuel et relié à l'univers et pourtant il les transcende l'un et l'autre, et l'âme et l'univers. Ni l'univers ni l'individu ne sont ce qu'ils semblent être, car le témoignage que nous en donnent notre mental et nos sens, tant qu'ils ne sont pas illuminés par une faculté de connaissance plus haute, supramentale et suprasensorielle, est un faux témoignage, une interprétation imparfaite, une image amoindrie et erronée. Et pourtant, ce que l'univers et l'individu semblent être est tout de même une image de ce qu'ils sont réellement, une image qui, derrière son apparence, laisse deviner la réalité qu'elle voile. La vérité procède par la correction des valeurs que notre mental et nos sens nous apportent, et tout d'abord elle

fait appel à une intelligence plus haute qui éclaire et rectifie autant qu'il se peut les conclusions du mental sensoriel ignorant et de l'intelligence physique limitée; telle est la méthode de toutes les connaissances et sciences humaines. Mais, par-delà, il existe une Connaissance, une Conscience de Vérité qui dépasse notre intellect et nous fait entrer en la vraie lumière, dont l'intellect n'est qu'un rayon réfracté. Là, les termes abstraits de la raison pure et les interprétations du mental disparaissent, ou ils sont convertis en une vision concrète de l'âme : ils se changent en la formidable tangibilité de l'expérience spirituelle. Cette connaissance peut s'en détacher et se tourner vers l'Éternel absolu et perdre de vue l'âme et l'univers; mais elle peut aussi voir l'existence à partir de cet Éternel. Alors, nous découvrons que l'ignorance du mental et des sens et toute l'apparente futilité de la vie humaine n'étaient pas une inutile excursion de l'être conscient, une erreur superflue. Elles avaient été prévues comme un premier et rude terrain d'expression de l'Âme venue de l'Infini, comme un fondement matériel de son développement et de sa prise de possession d'elle-même dans les conditions de l'univers. Il est vrai que, en eux-mêmes, le mental et la vie, et tout ce qui se trouve ici-bas, n'ont pas de sens, et vouloir leur donner un sens séparé, en soi, c'est vivre dans l'illusion, *mâyâ*; mais ils ont un sens suprême en le Suprême, un Pouvoir absolu en l'Absolu, et c'est cela qui leur assigne leur valeur relative présente et rattache leur relativité à l'absolue Vérité. Telle est l'expérience qui réconcilie tout, le fondement d'une connaissance de soi et d'une connaissance du monde profondément intégrales et intimes.

Relativement à l'individu, le Suprême est notre vrai moi le plus haut; il est ce que nous sommes ultimement en notre essence, ce dont nous sommes issus en notre nature manifestée. Une connaissance spirituelle qui veut parvenir au vrai Moi doit donc rejeter toutes les apparences trompeuses, comme le fait la voie traditionnelle de la connaissance. Elle doit découvrir que le corps n'est pas notre moi, pas le fondement de notre existence, qu'il est une forme sensible de l'Infini. Prétendre que la Matière est le seul fondement

du monde et que le cerveau, les nerfs, les cellules et molécules physiques sont l'unique vérité de tout ce qui est en nous, comme le voudrait le principe matérialiste pesant et inadéquat, est une illusion; c'est prendre une vision limitée pour la vision totale, le fond obscur ou l'ombre des choses pour la substance lumineuse, le chiffre zéro pour le Nombre entier. La théorie matérialiste confond la création et le Pouvoir créateur, le moyen d'expression et Cela qui est exprimé et s'exprime. La matière et notre cerveau, nos nerfs, notre corps physique, sont le champ d'action et la base d'une force vitale qui sert à relier le Moi à la forme de ses œuvres et soutient celles-ci par l'énergie directe du Moi. Les mouvements matériels sont une notation extérieure par laquelle l'âme représente ses perceptions de certaines vérités de l'Infini et leur donne une efficacité dans les conditions propres à la Substance. Toutes les choses du monde matériel ont un langage, une notation, un hiéroglyphe, un système de symboles; elles ne sont pas elles-mêmes le sens le plus profond et le plus vrai de ce qu'elles suggèrent.

La Vie non plus n'est pas notre Moi, ni la vitalité, ni l'énergie qui joue dans le cerveau, les nerfs et le corps; c'est un pouvoir de l'Infini, non son pouvoir tout entier. Prétendre que la force de vie, avec la Matière pour instrument, est le fondement, la source et la somme véritable de toute chose comme le voudrait le vitalisme et son vibrant principe instable, est une illusion; c'est prendre une vision limitée pour la vision totale, la marée sur la côte pour l'océan et toutes ses eaux. La théorie vitaliste confond l'essence avec quelque chose qui, certes, est puissant, mais extérieur. La force de vie est la dynamisation d'une conscience qui la dépasse. Cette conscience agit et on peut la sentir, mais elle ne devient tangible pour notre intelligence que quand nous touchons à un degré plus haut et arrivons au Mental, notre sommet actuel. Le Mental ici-bas paraît être une création de la Vie, mais il est en fait le sens ultérieur, mais non ultime, de la Vie, ce qui se trouve derrière elle, une formulation plus consciente de son secret; le Mental n'est pas une expression de la Vie, mais de Cela dont la Vie elle-même n'est qu'une expression moins lumineuse.

Et pourtant, le Mental, notre mentalité, la partie de notre être qui pense et comprend, n'est pas non plus notre Moi, n'est pas Cela. Il n'est ni la fin ni le commencement ; c'est un demi-jour projeté par l'Infini. Sentir que le mental est le créateur des formes et des choses, et que celles-ci n'existent que dans le Mental, comme le voudrait l'idéalisme et son subtil mais bien maigre principe, est aussi une illusion ; c'est prendre une vision limitée pour la vision totale, une pâle lumière réfléchie et l'idéaliser pour en faire le corps flamboyant du soleil dans toute sa splendeur. La vision idéaliste n'arrive pas non plus à l'essence de l'être, elle ne la touche même pas ; elle touche seulement un mode inférieur de la Nature. Le Mental est la douteuse pénombre extérieure d'une existence consciente qui ne se limite pas à la mentalité, mais la dépasse. Éliminant toutes ces choses — la Matière, la Vie et le Mental —, la voie traditionnelle de la connaissance arrive donc à la conception et à la réalisation d'une pure existence consciente, inconditionnée par le mental, par la vie et par le corps, qui est consciente d'elle-même et porte en soi sa propre béatitude, et elle arrive à son expérience positive ultime, *Âtman*, le Moi, la nature originelle et essentielle de notre existence. Ici, enfin, il y a quelque chose de centralement vrai, mais, dans sa hâte d'y arriver, cette connaissance suppose qu'il n'existe rien entre le mental pensant et le Très-Haut, *buddheh paratastu sah*, et, fermant les yeux en son « samâdhi », elle essaie de se précipiter tout au bout sans même voir les grands et lumineux royaumes de l'Esprit qui se trouvent en fait sur son chemin. Peut-être arrive-t-elle à son but, mais seulement pour s'endormir dans l'Infini. Ou si elle reste éveillée, c'est dans l'expérience du Suprême la plus haute que puisse atteindre le Mental qui s'annule, et non dans le suprême du Suprême, *parâtpara*. Le Mental ne peut percevoir le Moi que dans une minceur spirituelle qui est mentale encore, il ne perçoit qu'une réflexion mentale de Satchidânanda. Mais ce n'est pas par un saut volontairement aveugle en l'Absolu que s'obtient la vérité la plus haute, la connaissance de soi intégrale, c'est par un passage patient par-delà le mental et une entrée en la Conscience de Vérité où l'on peut connaître l'Infini, sentir l'Infini, le voir, faire l'expérience de

toute la plénitude de ses richesses sans fin. Et là, nous découvrons que ce Moi que nous sommes n'est pas seulement un Âtman statique, mince et vide, mais un vaste Esprit dynamique, à la fois individuel, universel et transcendant. Et ce Moi, cet Esprit ne peut s'exprimer par les généralisations abstraites du mental ; toutes les descriptions inspirées qu'en ont fait les voyants et les mystiques ne peuvent épuiser son contenu ni ses splendeurs.

Relativement à l'univers, le Suprême est Brahman, l'unique Réalité, qui est non seulement substance spirituelle, matérielle et consciente de toutes les idées, toutes les forces et formes de l'univers, mais leur origine, leur support et leur possesseur ; il est l'Esprit cosmique et supracosmique. Tous les termes ultimes auxquels nous pouvons réduire l'univers — Force et Matière, Nom et Forme, Purusha et Prakriti — ne sont pas encore entièrement ce qu'est réellement l'univers en lui-même ni dans sa nature. De même que tout ce que nous sommes est le jeu et la forme, l'expression mentale, psychique, vitale et physique d'un Moi suprême non conditionné par le mental, par la vie et par le corps, de même l'univers est aussi le jeu et la forme, l'expression cosmique de l'âme et de la nature d'une Existence suprême qui est non conditionnée par la force et la matière, non conditionnée par l'idée, le nom et la forme, non conditionnée par la distinction fondamentale entre Purusha et Prakriti. Notre Moi suprême et la suprême Existence qui est devenue l'univers sont un seul et même Esprit, un seul et même moi, une seule et même existence. De par sa nature, l'individu est une expression de l'Être universel, et, de par l'esprit qui est en lui, une émanation de la Transcendance. Car, s'il découvre son moi, il découvre en même temps que son vrai moi n'est pas cette personnalité naturelle, pas cette individualité créée, mais, dans ses rapports avec autrui et avec la Nature, un être universel, et, dans sa condition supérieure, une parcelle ou une face vivante d'un suprême Esprit transcendantal.

Cette Existence suprême n'est pas conditionnée par l'individu ni par l'univers. Par conséquent, une connaissance spirituelle

peut fort bien dépasser ou même éliminer ces deux pouvoirs de l'Esprit et arriver à concevoir quelque chose qui soit totalement Transcendant, quelque chose que l'on ne peut nommer et que le mental ne peut connaître : un pur Absolu. La voie traditionnelle de la connaissance élimine donc l'individu et l'univers. L'Absolu recherché est indéfinissable, sans traits et sans relations, ni ceci, ni cela, *neti, neti*. Et pourtant, nous pouvons dire que c'est l'Un, que c'est l'Infini, que c'est la Béatitude, la Conscience, l'Existence ineffables. Bien qu'il soit inconnaissable pour le mental, nous pouvons, tout de même, à travers notre être individuel et à travers les noms et les formes de l'univers nous approcher de la réalisation du Moi suprême qui est Brahman, et en réalisant le moi nous pouvons aussi, dans une certaine mesure, réaliser ce pur Absolu dont notre vrai moi est la forme essentielle dans notre conscience (*svarûpa*). Tels sont les moyens auxquels le mental humain doit recourir s'il veut se faire quelque idée de l'Absolu transcendant et inconditionné. La négation est une méthode indispensable pour qu'il puisse se débarrasser de ses propres définitions et de son expérience limitée; pour pénétrer dans l'Infini, il est obligé de s'échapper par un vague Indéfini, car il vit dans l'étroite prison des constructions et représentations nécessaires à son action, mais qui ne sont pas la vraie vérité de la Matière, de la Vie, du Mental, de l'Esprit. Mais si nous réussissons à traverser la frontière du Mental et sa pénombre pour entrer dans les vastes étendues de la Connaissance supramentale, ces moyens cessent d'être indispensables. Le Supramental a une tout autre expérience du suprême Infini : une expérience positive, directe, vivante. L'Absolu est au-delà de la personnalité et au-delà de l'impersonnalité, et pourtant il est à la fois l'Impersonnel et la suprême Personne et toutes les personnes. L'Absolu est au-delà de la distinction entre l'unité et la multiplicité, et pourtant il est l'Un et l'innombrable Multiple dans tous les univers. Il est au-delà de toute limitation d'attribut, et pourtant il n'est pas limité par un vide sans attribut : il est aussi tout l'infini des attributs. Il est l'âme individuelle et toutes les âmes, et aucune d'elles; il est le Brahman sans forme et tout l'univers. Il est l'Esprit cosmique et supracosmique, le Seigneur suprême, le Moi suprême, le suprême

Purusha et la suprême Shakti, Celui qui est à jamais non né et qui pourtant naît indéfiniment, l'Infini qui est innombrablement fini, l'Un qui est multiple, le Simple qui est complexe, l'Unique qui a tous les visages, la Parole du Silence ineffable, l'omniprésente Personne impersonnelle, le Mystère transparent pour sa conscience la plus haute et pour son propre esprit ; mais pour une conscience moins large, il demeure voilé par sa trop grande lumière, et à jamais impénétrable. Ce sont là des opposés irréconciliables pour le mental dimensionnel ; mais pour la vision et l'expérience constantes de la conscience de Vérité supramentale, ces choses sont si simplement et si inévitablement identiques en leur nature intrinsèque, que d'y penser même comme à des opposés est inimaginable, c'est lui faire outrage. Les murs construits par l'Intellect mesureur et séparateur ont disparu et la Vérité dans sa simplicité et sa beauté apparaît, qui réduit tout aux termes de son harmonie, de son unité et de sa lumière. Les dimensions et les distinctions demeurent, mais comme des images dont on peut se servir, non comme une prison séparative pour un Esprit qui s'est oublié lui-même.

La conscience de l'Absolu transcendant et ses effets dans l'individu et dans l'univers est la connaissance finale et éternelle. Notre mental peut en traiter sur des modes divers, il peut s'en servir pour échafauder des philosophies contradictoires, il peut limiter, atténuer, exagérer ou rabaisser tel ou tel aspect de la connaissance, en déduire la vérité ou l'erreur ; mais nos variations intellectuelles et nos énoncés imparfaits ne changent rien au fait ultime, que si nous poussons la pensée et l'expérience jusqu'au bout, c'est à cette connaissance-là qu'elles aboutissent. L'objet d'un yoga de la connaissance spirituelle ne peut pas être autre chose que cette Réalité éternelle, ce Moi, ce Brahman, ce Transcendant qui demeure au-dessus de tout et en tout, qui est manifeste dans l'individu et pourtant caché, manifeste dans l'univers et pourtant déguisé.

Le sommet de la voie de la connaissance ne conduit pas nécessairement à l'extinction de notre existence dans le monde. Car le

Suprême avec lequel nous fusionnons, l'Absolu, le Transcendant en qui nous pénétrons, possède toujours la conscience ultime et complète que nous recherchons, et cette conscience ne l'empêche pas de poursuivre son jeu dans le monde. Point n'est besoin, non plus, de croire que notre existence dans le monde prend fin parce que son objet ou son sommet est atteint quand nous avons acquis la connaissance, et que, par conséquent, il ne reste plus rien à faire ici-bas ; car ce que nous obtenons tout d'abord par la délivrance et son silence et sa quiétude incommensurables n'est que l'éternelle réalisation individuelle du moi en l'essence de notre être conscient, une réalisation statique ; sur ce fondement et non annulée par le silence, inséparable de la délivrance et de la liberté, reste encore la marche du Brahman dans son accomplissement infini, sa divine manifestation dynamique dans l'individu, et, par la présence de l'individu, par son exemple et son action sur les autres et sur l'univers entier, l'œuvre pour laquelle les Grands Êtres restent sur terre. Notre accomplissement dynamique n'est pas possible tant que nous demeurons dans la conscience de l'ego, dans l'obscurité mentale éclairée aux chandelles, dans l'esclavage. Notre conscience actuelle limitée ne peut être qu'un champ préparatoire, elle ne peut mener aucune chose à la perfection ; car tout ce qu'elle accomplit est gâté de fond en comble par une ignorance et une erreur envahies par l'ego. Le vrai et divin accomplissement du Brahman dans la manifestation n'est possible que sur la base de la conscience du Brahman et, par conséquent, par une acceptation de la vie par l'âme libérée, *jîvanmukta*.

Telle est la connaissance intégrale ; car nous savons que, partout et en toutes circonstances, tout est Un pour l'œil qui voit ; pour l'expérience divine, tout est un seul bloc de Divin. C'est seulement le mental qui, pour la commodité temporaire de sa pensée et de son aspiration, cherche à tracer une ligne artificielle de division rigide et la fiction d'une incompatibilité perpétuelle entre un aspect et un autre de l'éternelle unité. Celui qui a la connaissance et qui est libéré vit et agit dans le monde et il ne vit pas moins, il n'agit pas moins que l'âme enchaînée et le mental ignorant, mais davantage,

car il accomplit toutes les actions, *sarvakrit*, avec la connaissance vraie et un pouvoir conscient plus grand. Et ce faisant, il ne forfait pas à l'unité suprême, il ne déchoit pas de la conscience suprême ni de la connaissance la plus haute. Car le Suprême, si caché soit-il à nos yeux maintenant, est ici, dans le monde, et il y est tout autant qu'il peut l'être dans l'extinction de soi la plus absolue et la plus ineffable, ou dans le Nirvâna le plus irréductible.

L'état de Connaissance

Tel est donc l'objet de la connaissance yoguïque : le Moi, le Divin, la suprême Réalité, le Tout, le Transcendant — l'Un sous tous ces aspects. Les objets ordinaires, les apparences extérieures de la vie et de la matière, la psychologie de nos pensées et de nos actions, la perception des forces du monde apparent, peuvent faire partie de cette connaissance, mais dans la mesure seulement où ils font partie de la manifestation de l'Un. Il apparaît donc d'emblée que la connaissance recherchée par le yoga diffère nécessairement de ce que les hommes entendent d'habitude par ce terme. Car, d'habitude, par connaissance nous entendons une appréciation intellectuelle des faits de la vie, du mental et de la matière et des lois qui les gouvernent. C'est une connaissance fondée sur des perceptions sensorielles et sur le raisonnement qui en découle; elle cherche d'une part la pure satisfaction de l'intellect, et de l'autre, l'efficacité pratique et le pouvoir supplémentaire que confère la connaissance pour organiser notre vie et la vie d'autrui, pour utiliser à des fins humaines les forces visibles ou secrètes de la Nature, pour aider ou faire souffrir, pour sauver et ennoblir nos semblables ou pour les détruire et les opprimer. En vérité, le yoga embrasse la vie tout entière et peut inclure tous ces sujets et tous ces objets. Il existe même un yoga que l'on peut utiliser pour son propre plaisir autant que pour la conquête de soi, pour nuire aux autres autant que pour les sauver¹. Mais « la vie entière »

1. Le yoga développe le pouvoir, il le développe même quand nous ne le désirons pas ou ne le recherchons pas consciemment; et le pouvoir est toujours une arme à double

n'embrasse pas seulement, ni même principalement, la vie humaine sous sa forme actuelle. Au contraire, le yoga cherche une existence plus haute et vraiment consciente qu'il considère comme son seul objet véritable, une existence que notre humanité à demi consciente ne possède pas encore et ne peut atteindre que par une ascension spirituelle où elle se dépasse elle-même. C'est cette conscience plus grande et cette existence plus haute qui constitue l'objet particulier et approprié de la discipline yogique.

Cette conscience plus grande et cette existence plus haute sont autres que la mentalité éclairée ou illuminée qui est soutenue par une énergie dynamique plus grande ou soutient une vie morale plus pure et un caractère moral plus pur. Leur supériorité par rapport à la conscience humaine ordinaire ne tient pas à leur niveau, mais à leur nature et à leur essence. Ce n'est pas simplement un changement à la surface ou dans l'instrumentation de notre être, mais dans son fondement même et dans son principe dynamique. La connaissance yogique cherche à entrer dans une conscience secrète par-delà le mental, une conscience que l'on ne trouve qu'occultement ici-bas, cachée à la base de toute existence. Car seule cette conscience connaît vraiment, et c'est seulement en la possédant que nous pouvons posséder Dieu et connaître correctement le monde, sa nature réelle et ses forces secrètes. Tout ce monde visible ou sensible, et tout l'invisible également, est seulement l'expression phénoménale de quelque chose qui existe au-delà du mental et des sens. La connaissance que peuvent nous donner les sens et le raisonnement intellectuel à partir des données sensorielles n'est pas la vraie connaissance; c'est la science des apparences. Et même les apparences ne peuvent pas être connues correctement à moins de connaître d'abord la Réalité dont elles sont l'image. Cette Réalité est leur moi, et il n'y a qu'un moi pour tout; quand cela est saisi, toutes les autres choses peuvent être connues en leur vérité et non plus en leur seule apparence comme maintenant.

tranchant : il peut servir à faire du mal et à détruire autant qu'à aider et à sauver. Notons aussi que toute destruction n'est pas un mal. (*Note de Sri Aurobindo*)

Il est évident que nous aurons beau analyser le physique et le sensible, nous n'arriverons pas par ce moyen à la Connaissance du Moi ni de nous-mêmes ni de cela que nous appelons Dieu. Le télescope, le microscope, le scalpel, la cornue et l'alambic ne peuvent pas dépasser le physique, encore qu'ils puissent arriver à des vérités d'ordre physique de plus en plus subtiles. Par suite, si nous nous bornons à ce que les sens et leurs auxiliaires physiques nous révèlent et que nous refusions dès l'abord d'admettre aucune autre réalité ou aucun autre moyen de connaissance, nous serons obligés de conclure que rien n'est réel sauf le physique et qu'il n'y a pas de Moi, en nous ni dans l'univers, pas de Dieu au-dedans ni au-dehors, pas même de « nous-mêmes », sauf cet assemblage de nerfs, de matière grise et de cellules. Mais si nous sommes obligés d'en tirer cette conclusion, c'est parce que nous avons fermement supposé a priori qu'il en était ainsi, et, par conséquent, le cercle du raisonnement doit nécessairement faire le tour et nous ramener à notre supposition première.

Par conséquent, s'il existe un Moi, une Réalité qui n'est pas évidente pour les sens, ce doit être par d'autres moyens que ceux de la science physique que nous devons la chercher et la connaître. L'intellect n'est pas ce moyen. Sans doute, il existe un bon nombre de vérités suprasensibles auxquelles l'intellect peut atteindre par ses propres voies et qu'il peut percevoir et énoncer sous forme de concepts intellectuels. L'idée même de Force, par exemple, sur laquelle la science insiste tant, est une conception, une vérité à laquelle l'intellect ne peut parvenir qu'en dépassant ses propres données; car nous ne sentons pas cette force universelle, nous percevons seulement ses résultats et nous déduisons son existence comme la cause nécessaire des résultats observés. De même, en suivant certains principes d'analyse rigoureuse, l'intellect peut arriver à une conception et une conviction intellectuelles de l'existence du Moi, et cette conviction peut être très réelle, très lumineuse, très puissante et marquer le commencement d'autres découvertes plus grandes. Pourtant, l'analyse intellectuelle en soi ne peut conduire qu'à un arrangement de conceptions claires, peut-

être même à un arrangement correct de conceptions vraies; mais ce n'est pas ce genre de connaissance que le yoga poursuit. Car, en soi, cette connaissance n'a pas d'effet. Un homme peut y exceller et pourtant rester exactement ce qu'il était auparavant, à part le simple fait qu'il possède une plus grande clarté intellectuelle. Le changement de notre être que cherche le yoga peut néanmoins ne pas se produire du tout.

Il est vrai que les délibérations intellectuelles et le discernement juste sont des éléments importants du yoga de la connaissance; mais leur but est de supprimer les difficultés plutôt que d'arriver au résultat final et positif recherché dans ce yoga. Nos notions intellectuelles ordinaires sont des pierres d'achoppement sur la voie de la connaissance, car elles sont soumises à l'erreur des sens, elles se fondent sur l'idée que la matière et le corps sont la réalité, que la vie et la force sont la réalité, que les passions et les émotions, la pensée et les sensations sont la réalité; puis nous nous identifions à ces choses, et par suite, nous ne parvenons pas à retrouver notre vrai moi. Par conséquent, il est nécessaire que le chercheur de la connaissance écarte ces obstacles et se fasse une idée juste de lui-même et du monde; et d'ailleurs, comment pourrions-nous chercher le vrai moi par la connaissance si nous n'avons aucune notion de ce qu'il est, et si nous sommes encore alourdis par des idées parfaitement contraires à la vérité? La pensée juste est donc un préliminaire nécessaire. Et une fois que l'habitude de penser juste est prise, la compréhension se libère de l'erreur des sens et des désirs, des vieilles associations et des préjugés intellectuels, elle se purifie et n'offre plus d'obstacle sérieux au développement futur de la connaissance. Cependant, pour que la pensée juste devienne efficace il faut que, dans la compréhension purifiée, elle soit complétée par d'autres opérations — par la vision, l'expérience et la réalisation.

Quelles sont donc ces opérations? Il ne s'agit pas simplement d'une analyse et d'une observation de soi psychologiques; elles ont certes une valeur immense, de même que l'apprentissage de

la pensée juste, et sont pratiquement indispensables. Pratiquées correctement, elles peuvent même conduire à une pensée juste extrêmement puissante et efficace. Comme la pratique de la méditation le fait pour le discernement intellectuel, elles purifient, conduisent à une connaissance de soi d'un certain type et peuvent guérir les désordres de l'âme et du cœur, et même ceux de l'entendement. Toutes les connaissances de soi conduisent tout droit à la connaissance du Moi réel. L'Upanishad nous dit que l'Existant-en-soi a disposé les portes de l'âme de telle sorte qu'elles s'ouvrent du dedans au dehors, et la plupart des hommes regardent au-dehors et sont plongés dans l'apparence des choses¹; seules quelques âmes assez mûres qui ont calmé leurs pensées et affermi leur sagesse, tournent leurs regards au-dedans, voient le Moi et atteignent à l'immortalité. L'observation et l'analyse de soi sont donc un premier pas important et efficace vers cette intériorisation du regard. Il nous est plus facile de regarder au-dedans de nous-mêmes que de regarder dans les choses extérieures, parce que nous sommes troublés par leurs formes; en outre, nous n'avons aucune expérience naturelle antérieure de ce qui, en elles, est autre que leur substance physique. Certes, un mental purifié ou tranquilisé peut saisir un reflet de Dieu dans le monde; une concentration puissante peut découvrir Dieu dans le monde et voir le Moi dans la Nature avant même que nous ne l'ayons réalisé en nous-mêmes, mais ce sont là des choses rares et difficiles². C'est seulement en nous-mêmes que nous pouvons observer et connaître le processus du Moi dans son devenir et suivre le processus par lequel il se retire en son être essentiel. Par conséquent, l'ancien adage « connais-toi toi-même » sera toujours le premier mot qui nous conduit vers la connaissance. Néanmoins, la connaissance psychologique de soi est simplement l'expérience des modes du Moi; ce n'est pas la réalisation du Moi dans son essentielle pureté.

1. Katha Upanishad, 2.1.

2. D'un certain point de vue, cependant, cela est plus facile car nous ne sommes pas aussi gênés par la perception de notre ego limité, comme nous le sommes en nous-mêmes; l'un des obstacles à la réalisation de Dieu est donc éliminé. (*Note de Sri Aurobindo*)

L'état de connaissance envisagé par le yoga n'est donc pas simplement une conception intellectuelle ni un clair discernement de la vérité, ce n'est pas non plus une expérience psychologique éclairée des modes de notre être. C'est une « réalisation », dans son sens le plus complet; c'est rendre réel pour nous-mêmes et en nous-mêmes le Moi, le Divin transcendant et universel; et, par suite, c'est l'impossibilité de voir les modes de l'être autrement que dans la lumière de ce Moi et sous leur véritable aspect, comme le flux de Son devenir dans les conditions psychiques et physiques de notre existence dans le monde. Cette réalisation comprend trois mouvements successifs : la vision intérieure, l'expérience intérieure complète, et l'identité.

La vision intérieure, *drishti*, pouvoir auquel les anciens sages attachaient une très haute valeur, car il faisait d'un homme un Rishi ou un Kavi¹ au lieu d'un simple penseur, est en quelque sorte une lumière dans l'âme qui rend les choses invisibles aussi évidentes et réelles pour elle, et pas seulement pour l'intellect, que les choses visibles le sont pour l'œil physique. Dans le monde physique, il existe toujours deux formes, directe et indirecte, de connaissance : *pratyaksha*, la connaissance de ce qui est sous nos yeux, et *paroksha*, la connaissance de ce qui est éloigné, hors du champ de vision. Quand l'objet n'est pas visible, nous sommes nécessairement obligés de nous en faire une idée par déduction, imagination, analogie, en nous fiant aux descriptions de ceux qui l'ont vu, ou par l'étude de ses représentations picturales ou autres, s'il en est. En réunissant tous ces moyens de connaissance, nous pouvons certes nous faire une idée plus ou moins adéquate ou une image évocatrice de l'objet, mais nous ne percevons pas la chose même, nous ne la « réalisons » pas — elle n'est qu'une représentation conceptuelle de la réalité, pas une réalité parfaitement saisie. Par contre, quand nous avons vu l'objet de nos propres yeux (car aucun autre sens n'est adéquat), nous le possédons, nous le « réalisons » ; il est

1. Dans les temps védiques, les Rishis et les Kavis étaient ceux qui avaient *vu* ou *entendu* la Vérité éternelle. Plus tard, ces termes en sont venus à désigner les poètes, car étaient poètes ceux qui voyaient. (Voir Sri Aurobindo, *Le Secret du Véda*)

là, solidement établi en notre être, et cela nous satisfait car il fait alors partie de nous-mêmes : il est connu. Et la même règle est en tout point valable pour ce qui relève du psychique et du Moi. Les philosophes, les instructeurs, les anciennes Écritures peuvent nous parler du Moi en termes clairs et lumineux ; nous pouvons nous-mêmes par la pensée, la déduction, l'imagination, l'analogie ou tout autre moyen à notre disposition, essayer de nous en faire une image ou une conception mentale ; nous pouvons l'appréhender, la saisir intellectuellement et la fixer avec une concentration totale et exclusive¹, mais nous n'aurons pas encore réalisé le Moi, nous n'aurons pas vu Dieu. Cela n'est possible qu'après une longue et persistante concentration, ou par d'autres moyens, quand le voile du mental a été déchiré ou arraché. Mais quand un torrent de lumière se déverse dans le mental éveillé, *jyotirmaya brahman*, et quand les conceptions font place à une connaissance-vision en laquelle le Moi est aussi présent et réel, aussi concret qu'un objet physique peut l'être pour l'œil physique, alors nous possédons la Connaissance — car alors nous avons *vu*. Après cette révélation, la lumière peut s'évanouir, des périodes d'obscurité peuvent affliger l'âme, mais jamais plus elle ne pourra perdre irrémédiablement ce qu'elle a une fois possédé. L'expérience se renouvelle inévitablement et doit devenir de plus en plus fréquente, et finalement constante. Quand se produit-elle et avec quelle rapidité ? Cela dépend de notre dévotion et de la persistance avec laquelle nous nous accrochons au chemin, et avec quelle volonté, ou quel amour, nous faisons le siège de la Divinité cachée.

Cette vision intérieure est une forme d'expérience psychologique ; mais l'expérience intérieure ne se limite pas à cette vision — la vision ouvre seulement, elle n'embrasse pas. Ainsi l'œil, bien qu'il soit le seul de nos sens à nous donner un premier sentiment de réalisation, doit faire appel à l'expérience du toucher

1. Telle est l'idée qui gouverne la triple opération du Jñâna-yoga : *shravana*, *manana*, *nididhyāsana*, entendre, penser ou mentaliser, et fixer par la concentration. (Note de Sri Aurobindo)

et des autres organes des sens pour que la connaissance embrasse complètement son objet; de même la vision du Moi doit être complétée par une expérience du Moi dans toutes les parties de notre être. Notre être tout entier, et pas seulement l'œil illuminé de notre connaissance, doit vouloir le Divin, car chaque principe en lui est essentiellement une manifestation du Moi et donc chacun a le pouvoir de retourner à la réalité d'où il vient et d'en faire l'expérience. Nous pouvons avoir l'expérience mentale du Moi et saisir comme des réalités concrètes toutes ces apparentes abstractions qui, pour le mental, constituent l'existence et qui se nomment conscience, force, félicité et leurs formes et manifestations innombrables. Ainsi le mental est convaincu de l'existence de Dieu. Nous pouvons avoir l'expérience du Moi par l'Amour et par une joie émotive — l'amour et la joie du Moi en nous, l'amour et la félicité du Moi dans l'univers et du Moi en tous ceux avec qui nous sommes liés. Ainsi le cœur est convaincu de l'existence de Dieu. Nous pouvons avoir une expérience esthétique du Moi dans la beauté, percevoir et goûter la joie de la réalité absolue et sa toute-beauté en toutes choses, qu'elles soient créées par nous-mêmes ou par la Nature, par son attrait pour notre mental esthétique et pour nos sens. Ainsi les sens sont convaincus de l'existence de Dieu. Nous pouvons même avoir une expérience vitale et nerveuse du Moi et le sentir presque physiquement, en chaque vie, chaque formation et dans toutes les opérations des pouvoirs et des forces et des énergies qui agissent à travers nous ou à travers les autres ou dans le monde. Ainsi la vie et le corps sont convaincus de l'existence de Dieu.

Toutes ces connaissances et ces expériences sont des moyens préliminaires d'atteindre et de posséder l'identité. C'est notre moi que nous voyons et dont nous avons l'expérience, et, par conséquent, la vision et l'expérience sont incomplètes à moins qu'elles ne s'achèvent par une identité et que, dans tout notre être, nous ne soyons capables de vivre la suprême connaissance védantique : je suis Lui. Non seulement nous devons voir Dieu et l'embrasser, mais nous devons devenir cette Réalité même. Non seulement nous devons devenir un avec ce Moi en sa transcendance

par-delà toutes les formes et toutes les manifestations, par une dissolution de l'ego, une sublimation, une évaison de l'ego et de toutes ses possessions, et plonger en Cela d'où procèdent toutes ces choses, mais nous devons aussi devenir le Moi dans toutes ses existences manifestées et dans tous ses devenirs, être un avec lui dans son existence infinie, dans la conscience, la paix, la félicité infinies par lesquelles il se révèle en nous, un avec lui dans l'action, la formation des choses et tout ce jeu d'invention de soi sous lequel il se déguise dans le monde.

Notre mental a de la peine aujourd'hui à comprendre que l'on puisse aller au-delà d'une certaine conception intellectuelle du Moi ou de Dieu; et pourtant nous pouvons trouver quelque lueur de cette vision, de cette expérience et de ce devenir dans l'éveil intérieur à la Nature qu'un grand poète anglais a su rendre réel pour l'imagination européenne. Si nous lisons les poèmes de Wordsworth où il exprime ce qu'est pour lui la Nature, nous pouvons nous faire quelque idée lointaine de ce qu'est la réalisation. D'abord, nous voyons qu'il a eu la vision de quelque chose dans le monde qui est vraiment le Moi de toutes choses et qui contient toutes choses, une force et une présence conscientes autres que ses formes et qui pourtant en est la cause et se manifeste en elles. Ensuite, nous sentons que le poète avait non seulement la vision de ce « quelque chose » et la joie, la paix et l'universalité qu'apporte sa présence, mais qu'il en avait même la sensation, une sensation mentale, esthétique, vitale, physique, et qu'il avait cette vision et cette sensation, non seulement dans les profondeurs de son être mais dans les fleurs près de lui, en l'homme le plus simple ou la pierre immobile; et finalement, nous sentons qu'il a même atteint parfois cette unité et qu'il est devenu l'objet de sa méditation comme l'exprime puissamment et profondément l'un de ses poèmes intitulé *A slumber did my spirit seal* [« un sommeil avait scellé mon esprit »], qui dépeint une phase de cette unité et comment il est devenu un en son être avec la terre : *rolled round in its diurnal course with rocks and stones and trees*¹. Élevons

1. « Tournoyant en sa course diurne avec les rochers, les pierres, les arbres. »

cette réalisation à la hauteur d'un Moi plus profond que la Nature physique et nous aurons les éléments de la connaissance yoguique. Mais toutes ces expériences ne sont que l'antichambre de la réalisation suprasensorielle et supramentale du Transcendant par-delà tous Ses aspects ; le sommet final de la connaissance ne peut être atteint que lorsqu'on entre dans le supraconscient et quand toutes les autres expériences se fondent en l'unité suprême avec l'Ineffable. Tel est le point culminant de toute connaissance divine ; et telle aussi la source de toute félicité divine et de toute vie divine.

Cet état de connaissance est donc le but de la voie de la connaissance, et, en fait, de toutes les voies pour peu qu'on les suive jusqu'au bout ; tous les efforts de discernement intellectuel, toutes les conceptions intellectuelles, les concentrations, les connaissances de soi psychologiques, toutes les recherches du cœur par l'amour, des sens par la beauté, de la volonté par le pouvoir et par les œuvres, toutes les recherches de l'âme par la paix et la joie, sont simplement des clefs dont nous sommes obligés de nous servir, des voies d'accès, de premières approches ; c'est le commencement d'une ascension qu'il faut poursuivre, jusqu'au moment où sont atteints les niveaux sans limites et où les portes divines s'ouvrent toutes grandes dans la Lumière infinie.

La compréhension purifiée

Une description de l'état de connaissance auquel nous aspirons nous indiquera les moyens à employer pour y atteindre. En résumé, on peut définir cet état de connaissance comme une réalisation supramentale qui se prépare par des représentations mentales à travers divers principes mentaux en nous et qui, une fois atteinte, se réfléchit plus parfaitement aussi dans toutes les parties de notre être. C'est une re-vision, et par suite un remodelage de notre existence tout entière dans la lumière du Divin, de l'Un, de l'Éternel, une libération de tout asservissement à l'apparence des choses et aux extériorités de notre être superficiel.

Ce passage de l'humain au divin, de la division et la discorde à l'Un, du phénomène à la Vérité éternelle, cette renaissance totale, ou plutôt cette naissance nouvelle de l'âme, comprend nécessairement deux étapes : une étape de préparation et de formation des instruments de l'âme, et une autre d'illumination et de réalisation concrètes dans l'âme préparée, à l'aide de ses instruments préparés eux aussi. En fait, il n'existe pas de ligne de démarcation temporelle rigide entre ces deux étapes ; au contraire, elles sont nécessaires l'une à l'autre et se poursuivent simultanément. Car, à mesure que l'âme devient prête, son illumination grandit et elle s'élève à des réalisations de plus en plus hautes, de plus en plus complètes ; et à mesure que ces illuminations et ces réalisations grandissent, l'âme devient plus prête et ses instruments plus adaptés à leur tâche : il

est des saisons de l'âme — des saisons de préparation non illuminée et des saisons de croissance illuminée; il est des moments de possession illuminée plus ou moins prolongés, des moments de l'âme fugitifs comme l'éclair et qui pourtant changent tout l'avenir spirituel, et des moments aussi qui s'étendent sur bien des heures humaines, des jours, des semaines, dans une lumière constante ou dans le flamboiement du Soleil de Vérité. Une fois qu'elle s'est tournée vers Dieu, l'âme grandit à travers toutes ces expériences et peu à peu s'approche de la permanence et de la perfection de sa nouvelle naissance et de son existence réelle.

Pendant la période de préparation, il est de toute première nécessité de purifier toutes les parties de notre être et, en particulier, sur le chemin de la connaissance, de purifier la compréhension, car c'est la clef qui ouvrira la porte de la Vérité; or, il est à peu près impossible de purifier la compréhension sans purifier les autres éléments. Un cœur non purifié, des sens non purifiés et une vie non purifiée troublent la compréhension, brouillent ses données, déforment ses conclusions, obscurcissent sa vision, appliquent fausement sa connaissance; un système physique non purifié entrave ou obstrue son action. Il faut que la pureté soit intégrale. Mais ici aussi, il y a interdépendance; car la purification de chaque élément de notre être profite de la clarification des autres; la tranquillisation progressive du cœur émotif, par exemple, aide à purifier la compréhension et, réciproquement, une compréhension purifiée impose le calme et la lumière aux activités troubles et obscurcies des émotions encore impures. On peut même dire que si chaque élément de notre être possède ses propres principes de purification, c'est cependant la compréhension purifiée qui, en l'homme, est le plus puissant nettoyeur de son être trouble et désordonné et qui a le plus d'autorité pour imposer aux autres éléments un fonctionnement juste. La connaissance, dit la Gîtâ, est la pureté souveraine; la lumière est la source de toute limpidité et de toute harmonie, de même que l'obscurité de l'ignorance est la cause de tous nos faux pas. L'amour, par exemple, purifie le cœur, et en ramenant toutes nos émotions à l'expression de l'amour divin,

il lui apporte perfection et plénitude; et pourtant l'amour aussi a besoin d'être clarifié par la connaissance divine. L'amour du cœur pour Dieu peut être aveugle, étroit, ignorant; il peut conduire au fanatisme et à l'obscurantisme; il peut, même quand il est pur par ailleurs, limiter notre perfection s'il refuse de voir Dieu en dehors d'une personnalité limitée et recule avec crainte devant la vision vraie et infinie. L'amour du cœur pour l'humanité peut également conduire à des perversions et des exagérations dans nos sentiments, nos actes, notre connaissance, et il faut les corriger ou les éviter par une purification de la compréhension.

Maintenant, nous devons examiner attentivement et clairement ce que nous entendons par compréhension et par sa purification. Nous employons le mot compréhension pour essayer de traduire le moins mal possible le terme philosophique sanskrit : *buddhi*; nous excluons donc toutes les activités du mental sensoriel qui consistent simplement à enregistrer les perceptions de toutes sortes sans chercher à savoir si elles sont justes ou fausses, vraies ou de simples phénomènes illusoire, profondes ou superficielles. Nous excluons aussi toute la masse des conceptions confuses qui sont simplement une traduction de ces perceptions et ne possèdent aucun principe supérieur de jugement et de discernement. Nous ne pouvons pas non plus y inclure ce courant constant de pensées habituelles qui saute ici et là et tient lieu de compréhension dans le mental de ceux qui n'ont pas appris à penser, car ce n'est rien d'autre qu'une répétition sans fin d'associations habituelles, de désirs, de préjugés, de jugements préconçus, de préférences héréditaires ou inculquées, encore que ce courant puisse constamment s'enrichir d'un nouveau stock de concepts qui affluent sans cesse du milieu et sont acceptés tels quels, sans être examinés par le discernement souverain de la raison. Sans doute est-ce là une sorte de compréhension qui a été fort utile pour dégager l'homme de l'animal, mais ce n'est qu'un degré au-dessus du mental de l'animal; c'est une raison semi-animale qui obéit à l'habitude, au désir et aux sens, et n'a aucune valeur dans la recherche de la connaissance, fût-elle scientifique, philosophique ou spirituelle. Il faut passer au-delà; sa

purification ne peut se faire que si on la congédie purement et simplement ou si on la réduit complètement au silence, à moins qu'on ne la transmue en une compréhension vraie.

Par compréhension, nous entendons ce qui perçoit, juge et discerne à la fois; c'est la vraie raison de l'être humain, une raison qui n'est pas soumise aux sens, au désir ni à la force aveugle de l'habitude et qui opère indépendamment afin d'arriver à la maîtrise et à la connaissance. Certes, la raison de l'être humain tel qu'il est actuellement, même en mettant les choses au mieux, ne fonctionne pas encore tout à fait avec cette liberté et cette souveraineté; mais dans la mesure où elle échoue, c'est parce qu'elle est encore mélangée aux opérations inférieures semi-animales, parce qu'elle est impure et constamment entravée, rabaissée par toutes sortes de choses qui entravent son action. Pure, elle ne serait pas accaparée par ces mouvements inférieurs; elle se tiendrait en arrière de l'objet et l'observerait d'une façon désintéressée, le mettrait à sa vraie place dans l'ensemble en se servant de comparaisons, de contrastes ou d'analogies; elle raisonnerait à partir de données correctement établies par déduction, induction, inférence, et gardant présentes à la mémoire toutes ses acquisitions passées et les complétant par une imagination épurée et correctement guidée, elle examinerait tout à la lumière d'un jugement éduqué et discipliné. Telle est la compréhension intellectuelle pure dont le principe et le mode d'action spécifiques reposent sur le jugement et le raisonnement désintéressés.

Mais le terme *buddhi* est aussi employé dans un autre sens, plus profond. La compréhension intellectuelle est simplement la *buddhi* inférieure; il existe une autre *buddhi*, plus élevée, qui n'est pas l'intelligence, mais la vision, qui ne consiste pas à aller *au-dessous* mais *au-dessus*¹ dans la connaissance, qui n'a pas besoin de « chercher » la connaissance ni de se soumettre aux données

1. On décrit souvent l'Être divin comme *l'adhyaksha*, celui qui est établi au-dessus de tout dans l'éther suprême, qui « surveille » [*oversees*] les choses, les regarde et les dirige du dessus. (*Note de Sri Aurobindo*)

qu'elle observe pour la trouver, car elle possède déjà la vérité et la tire au-dehors sous forme de pensée révélatrice et intuitive. Généralement, ce que le mental humain connaît de plus proche de cette connaissance consciente de la vérité, c'est l'opération imparfaite d'une sorte de découverte illuminée qui se produit sous l'effet d'une grande tension de la pensée, quand l'intellect, électrisé par des décharges constantes de derrière le voile, cède à un enthousiasme supérieur et livre passage à un influx assez considérable de la faculté de connaissance intuitive et inspirée. Car il y a, en l'être humain, un mental intuitif qui sert de réceptacle et de canal à ces influx de la faculté supramentale. Mais le fonctionnement de l'intuition et de l'inspiration en nous a un caractère imparfait et son action est intermittente; d'habitude, elle répond à l'appel du cœur ou de l'intellect à force de labeur et d'acharnement. Mais, avant même que ses dons puissent entrer dans le mental conscient, ils sont déjà affectés par la pensée ou l'aspiration qui est montée à leur rencontre; ils ne sont plus purs, ils sont altérés par les besoins du cœur ou de l'intellect; et même quand ils ont réussi à pénétrer le mental conscient, ils sont immédiatement accaparés par la compréhension intellectuelle qui les dissipe ou les coupe en petits morceaux afin de les faire cadrer avec notre connaissance intellectuelle imparfaite, à moins qu'ils ne soient saisis par le cœur qui les remodèle pour les mettre au goût de nos désirs aveugles et de nos préférences émotives mal éclairées, ou même par nos appétits inférieurs qui les défigurent afin de les mettre au service de notre avidité et de nos passions.

Si cette *buddhi* supérieure pouvait agir pure de toute intervention des parties inférieures, elle produirait de pures formes de vérité; le travail d'observation serait alors gouverné ou remplacé par une vision qui pourrait voir sans dépendre du témoignage du mental sensoriel et des sens; l'imagination s'effacerait devant la sûre inspiration de la vérité; le raisonnement céderait la place au discernement spontané des relations, et les conclusions tirées du raisonnement à une intuition qui contient en soi les relations et n'a donc pas besoin de les mettre laborieusement bout à bout; le

jugement serait supplanté par une vision de pensée dont la lumière révélerait la vérité sans le masque qu'elle porte maintenant et que notre jugement intellectuel a tant de mal à percer ; la mémoire aussi prendrait le sens plus vaste que la pensée grecque lui avait déjà donné ; elle ne serait plus une maigre sélection parmi les matériaux accumulés par l'individu en sa vie actuelle, mais une connaissance qui enregistre tout et qui garde secrètement, pour le distribuer sans cesse, tout ce que, maintenant, nous semblons « acquérir » à grand-peine, mais qu'en fait nous tirons de notre mémoire au sens large : une connaissance qui contient l'avenir autant que le passé¹. Certainement, nous sommes destinés à devenir de plus en plus réceptifs à cette faculté supérieure de connaissance consciente de la vérité, mais son utilisation complète et sans voile est encore le privilège des dieux et dépasse notre stature humaine actuelle.

Tel est donc le sens exact que nous donnons à la « compréhension » et à cette faculté plus haute que nous pouvons appeler « faculté idéale » pour plus de commodité et qui, par rapport à l'intellect développé, est à peu près ce qu'est l'intellect par rapport à la raison semi-animale de l'homme non développé. Et nous voyons alors de quelle nature doit être la purification pour que la compréhension puisse remplir correctement son rôle et nous conduire à la connaissance véritable. Toute impureté est le signe d'une confusion dans le fonctionnement, d'une déviation : on s'est écarté du *dharma* ou du mouvement juste et spontanément correct des choses qui, bien dirigées, sont pures et utiles à notre perfection ; cette déviation provient généralement d'une ignorance, d'une confusion² des *dharmas*, quand une fonction cède à l'exigence d'autres tendances qui ne sont pas siennes.

La première cause d'impureté dans la compréhension est l'intrusion du désir dans les fonctions de la pensée ; le désir est lui-même une impureté de la Volonté qui se laisse entraîner par les

1. En ce sens, on a pu dire à juste titre que le pouvoir de prophétie était une mémoire de l'avenir. (Note de Sri Aurobindo)

2. *sañkara*.

parties vitales et émotives de notre être. Quand les désirs vitaux et émotifs s'immiscent dans la pure volonté de savoir, la fonction pensante devient leur servante et poursuit des fins qui lui sont étrangères; ses perceptions sont obstruées et brouillées. La compréhension doit donc s'élever au-dessus de l'assaut des désirs et des émotions, et, pour arriver à une parfaite immunité, obliger l'être vital et les émotions elles-mêmes à se purifier. La volonté de jouissance est le propre de l'être vital, mais non le choix de la jouissance ni sa recherche qui doivent être déterminés par des fonctions plus hautes et leur appartenir; par conséquent, l'être vital doit apprendre à accepter les gains ou les jouissances qui proviennent du juste fonctionnement de la vie, conformément à l'action de la Volonté divine, et se débarrasser du désir et de l'attachement. De même, le cœur doit se délivrer de sa sujétion aux désirs des sens et aux appétits du principe de vie, et donc se débarrasser des émotions fausses, telles la peur, la colère, la haine, la luxure, etc., qui constituent la principale impureté du cœur. La volonté d'aimer est le propre du cœur mais ici aussi le choix et la recherche de l'amour doivent être abandonnés ou tranquilisés et le cœur doit apprendre à aimer, avec intensité et profondeur, certes, mais aussi une calme profondeur et une intensité stable et égale au lieu d'une intensité tourmentée et désordonnée. La tranquillisation et la maîtrise¹ de ces éléments est la condition première pour immuniser la compréhension contre l'erreur, l'ignorance et la perversion. Cette purification exige une égalité complète de l'être nerveux et du cœur; et, par conséquent, l'égalité qui fut le premier mot clé sur la voie des œuvres est aussi le premier mot clé sur la voie de la connaissance.

La seconde cause d'impureté dans la compréhension est l'illusion des sens et l'intrusion du mental sensoriel dans les fonctions de la pensée. Aucune connaissance ne peut être vraie si elle se soumet aux sens ou y voit autre chose qu'un premier indice dont les données doivent être constamment corrigées et dépassées. Toute

1. *shama et dama*.

science commence par l'examen des vérités de la force cosmique derrière ses œuvres apparentes telles que nos sens nous les présentent; toute philosophie commence par l'examen du principe des choses, faussement traduit par nos sens; et toute connaissance spirituelle commence par le refus d'accepter les limitations de la vie des sens ou de prendre le visible et le sensible pour autre chose qu'un phénomène de la Réalité.

Le mental sensoriel doit être lui aussi tranquilisé et éduqué, afin qu'il cède le rôle de la pensée à la partie mentale qui juge et comprend. Quand la compréhension se tient en retrait de l'action du mental sensoriel et rejette son intrusion, celui-ci se détache et on peut observer isolément son action. Il apparaît alors comme un courant de fond ininterrompu, toujours agité, tourbillonnant, où se mêlent nos concepts habituels, nos associations, nos perceptions, nos désirs, sans aucune cohérence, aucun ordre, aucun principe réel, aucune lumière. C'est une répétition constante dans un cercle borné, stupide et stérile. D'ordinaire, la compréhension humaine accepte ce courant de fond et tente d'y mettre un semblant d'ordre et de cohérence; mais ce faisant, elle se soumet au courant et subit son désordre, son agitation, sa sujétion inintelligente aux habitudes et à l'aveugle répétition sans objet qui font de la raison humaine ordinaire un instrument trompeur, limité, voire frivole et futile. Il n'y a rien à tirer de cet élément volage, agité, violent, perturbateur; il faut s'en débarrasser, soit en le détachant du reste pour l'obliger à se tenir tranquille, soit en donnant à la pensée une concentration et une sincérité suffisantes pour qu'elle rejette d'elle-même cet élément étranger qui sème la confusion.

La troisième cause d'impureté vient de la compréhension même; c'est un mouvement faux dans la volonté de connaître. Cette volonté de connaître est naturelle à la compréhension, mais ici aussi nos choix et nos préférences dans la recherche de la connaissance obstruent et déforment. Ils conduisent à la partialité et à l'attachement, tant et si bien que l'intellect s'accroche à certaines idées

et opinions avec une volonté plus ou moins obstinée d'ignorer la vérité des autres idées et des autres opinions, s'accroche à certains fragments de vérité et refuse d'admettre d'autres parties de la vérité qui pourtant sont nécessaires à sa plénitude, s'accroche à certaines connaissances qu'il affectionne et rejette toutes celles qui ne s'accordent pas avec le tempérament intellectuel que le penseur a développées. Le remède est dans une parfaite égalité mentale, dans la culture d'une rectitude intellectuelle totale et dans un désintéressement mental parfait. De même qu'elle ne doit se prêter à aucun désir ni attachement, la compréhension purifiée ne doit se laisser aller à aucune prédilection, aucun dégoût pour telle idée ou telle vérité particulière; elle doit refuser de s'attacher même aux idées dont elle est le plus sûre, et ne pas leur accorder une importance imméritée qui risquerait de déranger l'équilibre de la vérité en dépréciant la valeur des autres éléments d'une connaissance complète et parfaite.

Ainsi purifiée, la compréhension serait un instrument de pensée intellectuelle parfaitement flexible, complet, sans défaut, et, débarrassée des causes inférieures d'obstruction et de déformation, elle serait capable de percevoir vraiment et complètement, parmi les vérités du Moi et de l'univers, celles qui sont à la portée de l'intellect. Mais pour arriver à la connaissance réelle, quelque chose de plus est nécessaire, puisque la connaissance réelle est supra-intellectuelle, selon notre définition même. Pour que la compréhension ne vienne pas brouiller la connaissance réelle que nous avons acquise, il faut donc atteindre ce quelque chose de plus et cultiver un pouvoir que l'intellectuel actif trouve extrêmement difficile, et qui déplaît à sa nature: le pouvoir de passivité intellectuelle. Le but à atteindre est double, et, par conséquent, deux genres de passivité sont nécessaires.

Tout d'abord, nous avons vu que la pensée intellectuelle est inadéquate, qu'elle n'est pas le plus haut penser, qui vient de la faculté supramentale par l'intermédiaire du mental intuitif. Tant que nous sommes dominés par l'intellect et ses habitudes et par

les opérations de la nature inférieure, le mental intuitif ne peut guère nous envoyer ses messages que d'une façon subconsciente, et ces messages sont presque entièrement déformés avant même d'atteindre le mental conscient; ou si le mental intuitif opère consciemment, cette action est trop rare et ce fonctionnement comporte de grandes imperfections. Pour fortifier en nous la faculté de connaissance supérieure, nous devons donc séparer, dans notre pensée, l'élément intuitif de l'élément intellectuel, comme nous avons déjà séparé la compréhension du mental sensoriel, et ce n'est pas une tâche facile, car non seulement nos intuitions nous arrivent recouvertes d'une couche intellectuelle, mais un grand nombre d'opérations mentales se déguisent ainsi et singent la faculté supérieure. Le remède consiste d'abord à entraîner l'intellect à reconnaître la vraie intuition et à la distinguer des intuitions fausses, puis à l'habituer à n'attacher aucune valeur finale aux perceptions et conclusions intellectuelles auxquelles il peut arriver, et, au lieu de cela, à se tourner vers le haut, à référer tout au principe divin et à attendre, dans un silence aussi complet que possible, la lumière qui descend. Ainsi, il est possible de transmuier une bonne part de nos réflexions intellectuelles en une lumineuse vision consciente de la vérité — l'idéal serait une complète transformation —, ou, du moins, d'augmenter considérablement la fréquence, la pureté et la force consciente de la connaissance idéale qui œuvre derrière l'intellect. Il faut que ce dernier apprenne à se soumettre passivement à la faculté *idéale*.

Mais pour connaître le Moi, il faut que l'intellect soit assez fort pour rester dans un état de passivité complet; il faut que nous ayons le pouvoir de chasser toute pensée, et finalement la capacité mentale de ne pas penser du tout, comme nous l'enjoint la Gîtâ. Cela est difficile pour le mental occidental qui ne voit rien de plus haut que la pensée et qui d'emblée confond le pouvoir qu'a le mental de ne pas penser, son silence complet, avec une incapacité de penser. Mais ce *faire silence* est une capacité et non une incapacité, une force et non une impuissance. C'est une immobilité profonde et féconde. Quand le mental est absolument immobile comme une

eau claire et lisse, sans mouvement, dans une pureté et une paix parfaites de tout l'être, quand l'âme transcende la pensée, alors le Moi, qui est la haute source de toutes les activités et de tous les devenirs, le Silence d'où naissent tous les mots, l'Absolu dont toutes les relativités sont des reflets partiels, peut se manifester dans la pure essence de notre être. Seul, dans le silence complet, le Silence est entendu ; seul, dans une paix sans mélange, l'Être se révèle. C'est pourquoi, pour nous, le nom de Cela est Silence et Paix.

Concentration

La concentration est elle aussi indispensable car elle nous aide à obtenir la pureté. Pureté et Concentration sont en effet les deux aspects, féminin et masculin, passif et actif, d'un même état d'être; c'est dans un état de pureté que la concentration devient vraiment effective, entière, toute-puissante; par la concentration, la pureté peut agir; sans la concentration, elle conduirait seulement à un état d'immobilité paisible et de repos éternel. Leurs contraires aussi sont étroitement liés. Nous avons vu que l'impureté est en fait une confusion de divers *dharmas*, une action relâchée, mélangée, qui dérive des différentes parties enchevêtrées de notre être; et cette confusion est due au fait que l'Âme incarnée ne concentre pas correctement sa connaissance sur ses propres énergies. Notre nature, c'est là son défaut originel, est complètement soumise aux chocs du monde extérieur¹ qui entrent pêle-mêle dans le mental, sans ordre ni contrôle. Elle est également victime d'une concentration imparfaite dirigée au petit bonheur et par à-coups, irrégulièrement, attachée à tel ou tel objet, plus ou moins au hasard, suivant l'intérêt qu'il suscite en nous — et qui n'est pas l'intérêt supérieur de l'âme ou de l'intellect, de son jugement ou de son discernement, mais celui du mental inférieur agité, volage, vite fatigué, aussitôt distrait, qui saute ici et là, d'un sujet à l'autre, et qui est l'ennemi principal de notre progrès. Dans

1. *bâhyasparsha*.

ces conditions, la pureté, le fonctionnement correct de chaque fonction, l'ordre de l'être, clair, sans tache et lumineux, sont une impossibilité; abandonnées au hasard de l'entourage et des influences extérieures, il est inévitable que les diverses opérations de notre nature se heurtent et s'obstruent, s'égarent, se brouillent, se pervertissent l'une l'autre. De même, sans pureté il n'est pas possible d'arriver à une concentration égale et souple, complète, de tout notre être dans une pensée, une volonté, un sentiment justes, ni d'établir un état d'expérience spirituelle durable. Par conséquent, concentration et pureté doivent avancer de pair, chacune aidant à la victoire de l'autre, jusqu'à ce que nous parvenions au calme éternel d'où peut se manifester dans l'être humain quelque image partielle de l'activité éternelle, omnipotente et omnisciente.

Mais sur la voie de la connaissance telle qu'elle est pratiquée en Inde, le mot concentration est employé dans un sens spécial et plus limité. Il suppose que la pensée se retire de toutes les activités mentales qui nous distraient et qu'elle se concentre sur l'idée de l'Un, car ainsi l'âme s'élève hors de la réalité phénoménale et entre en l'unique Réalité. C'est par la pensée que nous nous dissipons dans le monde des phénomènes; c'est en rassemblant la pensée en elle-même que nous devons nous retirer dans le réel. La concentration possède trois pouvoirs qui permettent d'atteindre ce but. Tout d'abord, la concentration sur une chose, quelle qu'elle soit, nous rend capables de connaître cette chose et l'oblige à révéler ses secrets; nous devons donc nous servir de ce pouvoir, non pour connaître les choses, mais l'unique Chose en soi. Ensuite, par la concentration, toute la volonté peut être rassemblée afin d'acquérir ce que nous n'avons pas encore saisi, ce qui est encore au-delà de nous; s'il est suffisamment éduqué, suffisamment tenace, suffisamment sincère, sûr de lui-même, fidèle à lui seul, absolu en sa foi, ce pouvoir peut servir à l'acquisition de n'importe quel objet; mais nous devons nous en servir, non pour acquérir les innombrables objets que le monde nous présente, mais pour saisir spirituellement le seul objet digne d'être poursuivi, qui est aussi le seul sujet digne d'être connu. Enfin, par la concentration de tout

notre être sur l'un quelconque de ses états, nous pouvons devenir ce que nous choisissons d'être; nous pouvons, par exemple, et quand bien même nous serions une masse de faiblesses et de peurs, au contraire devenir une masse de force et de courage, ou devenir tout entier d'une très grande pureté, d'une très grande sainteté et nous emplir de paix, ou devenir une seule et même âme d'Amour universelle. Mais il est dit que nous ne devons même pas utiliser ce pouvoir pour y atteindre, si hautes soient ces réalisations par rapport à ce que nous sommes maintenant, mais pour devenir ce qui est au-dessus de toutes choses et libre de toute action et de tout attribut : l'Être pur et absolu. Tout le reste, toutes les autres concentrations, n'ont de valeur que préparatoire, aux stades préliminaires, pour entraîner graduellement la pensée, la volonté et l'être désordonné et dissipé que nous sommes, à ne vouloir que le seul et sublime objet.

Cet usage de la concentration, comme tous les autres, implique une purification préliminaire; il implique aussi, en fin de compte, un renoncement, une cessation et, finalement, une ascension en un état de *samâdhi* absolu et transcendant d'où — s'il atteint son point culminant et s'il dure — il n'est pas de retour, sauf peut-être pour une âme sur des milliers. Car, ce faisant, nous atteignons « l'état suprême de l'Éternel d'où les âmes ne reviennent pas » dans le mouvement cyclique de la Nature¹; et c'est en ce *samâdhi* que le yogi qui cherche la délivrance hors de ce monde tente de se plonger au moment de quitter son corps. La discipline du Râjayoga notamment nous montre comment se succèdent les diverses étapes conduisant à ce but. Tout d'abord, le râjayogi doit parvenir à une certaine pureté morale et spirituelle; il doit se débarrasser des activités mentales inférieures tournées vers le bas, et par la suite mettre fin à toutes les activités mentales quelles qu'elles soient, et se concentrer sur l'unique idée qui conduit de l'activité à la quiétude. La concentration râjayogique comprend plusieurs étapes : celle où l'objet est saisi, celle où il est fermement tenu, celle où

1. *yato naïva nivartante tad dhâma paramam mama.* (*Gîtâ*, XV, 6.)

le mental est perdu en l'état que l'objet représente ou auquel la concentration conduit; et c'est seulement la dernière étape que l'on appelle *samâdhi* dans le Râjayoga, encore que ce mot soit susceptible, comme dans la Gîtâ, d'un sens beaucoup plus large. Mais le *samâdhi* râjayogique comprend aussi différents degrés : celui où le mental, bien qu'ayant perdu tout contact avec les objets extérieurs, médite encore, pense et a des perceptions dans le monde de la pensée; celui où le mental est encore capable de former des pensées essentielles; enfin, celui où toute projection ayant cessé, même au sein du mental lui-même, l'âme s'élève par-delà toute pensée et entre dans le silence de l'Incommunicable et Ineffable. En fait, tous les yogas comprennent un certain nombre d'objets préparatoires de concentration de la pensée — formes, formules verbales de pensée, noms signifiants — qui tous sont des supports¹ pour aider le mental à se concentrer et qui tous doivent être utilisés, puis dépassés; le plus haut support, suivant les Upanishads, est la syllabe mystique AUM, dont les trois lettres représentent le Brahman ou Moi suprême aux trois degrés de son état : l'Âme de Veille, l'Âme de Rêve et l'Âme de Sommeil²; et le son s'élève tout entier et dans toute sa puissance vers Cela qui existe par-delà tout état et toute activité³, car pour tous les yogas de la connaissance le but final est le Transcendant.

Mais pour nous qui avons conçu un yoga intégral, le but doit être à la fois plus complexe et moins exclusif — moins exclusivement affirmatif dans sa conception de l'état suprême de l'âme et moins exclusivement négatif dans sa conception des relations divines. Certes, nous devons avoir pour but le Suprême, la Source de tout, le Transcendant, mais sans exclusion pour autant ce que

1. *avalambana*.

2. Ainsi appelés « parce que, dans la conscience ordinaire de l'homme, seul l'être extérieur est éveillé, l'être intérieur est en grande partie subliminal et n'agit directement que dans un état de sommeil où ses mouvements sont ressentis comme des objets de rêve et de vision; alors que le supraconscient (supramental, surmental, etc.), est encore au-delà de ce domaine et apparaît au mental comme un sommeil profond ». (Sri Aurobindo, *Lettres sur le Yoga*, vol. II, p. 29.)

3. Mândûkya Upanishad.

transcende le Transcendant; au contraire, le Transcendant doit devenir la source d'une expérience permanente et d'un état suprême de l'âme qui transformera tous les autres états et refaçonnera notre conscience du monde à l'image de sa Vérité secrète. Nous ne voulons pas extirper de notre être toute conscience de l'univers, mais réaliser Dieu, la Vérité, le Moi dans l'univers, autant que Dieu qui le transcende. Nous chercherons donc, non seulement l'Ineffable, mais Sa manifestation aussi en tant qu'être infini, conscience infinie et béatitude infinie qui embrasse l'univers et joue en lui. Car cet infini triple et un est Sa suprême manifestation, et c'est cela que nous aspirons à connaître, à partager et à devenir; et, puisque nous cherchons à réaliser cette Trinité, non seulement en son essence mais en son jeu cosmique, nous aspirerons aussi, nécessairement, à connaître et à partager la Vérité divine universelle, la Connaissance, la Volonté, l'Amour divins universels qui sont Sa manifestation seconde, Son devenir divin. À cela aussi nous aspirerons à nous identifier; vers cela aussi nous nous efforcerons de monter; et, quand nous aurons dépassé la période de l'effort, nous laisserons cela aussi, par notre renoncement à tout égoïsme, tirer notre être en lui et descendre en nous afin qu'il embrasse notre devenir tout entier. Et ce n'est pas là simplement un moyen d'approcher la suprême transcendance, un passage dont le seul but serait d'y atteindre: c'est la condition qui, sans nous empêcher de posséder le Transcendant et d'être possédés par Lui, rend possible une vie divine dans la manifestation cosmique.

Si nous voulons parvenir à cette réalisation intégrale, il faut donc que les termes « concentration » et « samâdhi » revêtent pour nous un sens plus riche et plus profond. Toutes nos concentrations ne sont, en fait, qu'une image du Tapas¹ divin par lequel le Moi reste rassemblé en lui-même, par lequel il se manifeste au sein de lui-même, par lequel il soutient et possède sa manifestation, par lequel

1. Tapas — énergie ou chaleur — a pris, par la suite, le sens de concentration du pouvoir de la conscience. Suivant l'image des anciens sages, le monde fut créé par Tapas sous forme d'un œuf qui, par Tapas encore (par la chaleur de l'incubation de la Conscience-Force) donna naissance à un oiseau ou âme de la Nature.

il se retire de toute manifestation pour réintégrer sa suprême unité. L'Être, fixant sa conscience sur lui-même pour sa propre béatitude, tel est le Tapas divin ; et une Connaissance-Volonté fixant la force de la conscience sur elle-même et ses manifestations, telle est l'essence de la concentration divine, tel est le Yoga du Seigneur du Yoga. La concentration est donc le moyen par lequel l'âme individuelle s'identifie au Moi et entre en tel ou tel état, telle ou telle forme ou telle manifestation psychologique¹ du Moi, suivant l'aspect du Divin que nous fixons. Ce moyen d'unification avec le Divin est la condition pour atteindre à la connaissance divine, et c'est le principe de tout yoga de la connaissance.

Cette concentration procède par l'Idée et se sert de la pensée, de la forme et du nom comme de clefs qui livrent au mental concentré la Vérité cachée derrière toute pensée, toute forme et tout nom ; car c'est à travers l'Idée que l'être mental s'élève au-delà de toute expression, vers Cela qui est exprimé, Cela dont l'Idée elle-même n'est qu'un instrument. Par la concentration sur l'Idée, l'existence mentale que nous sommes à présent brise la barrière de notre mentalité et parvient à l'état de conscience, l'état d'être, l'état de pouvoir, l'état de béatitude de l'être conscient, auquel l'Idée correspond et dont elle est le symbole, le mouvement et le rythme. La concentration par l'Idée est donc simplement un moyen, une clef qui nous ouvre les plans supraconscients de notre existence ; et quand nous parvenons à un certain état où notre existence tout entière est rassemblée en soi et soulevée en la vérité, en l'unité et l'infinitude supraconscientes de l'existence consciente de soi et béatifique en soi, nous avons touché au but et au sommet — tel est le sens que nous donnerons au terme « samâdhi ». Il ne s'agit donc pas simplement d'un état retiré de toute conscience du monde extérieur, retiré même de toute conscience du monde intérieur, où nous plongeons en Cela qui existe par-delà l'un et l'autre et qui est la semence de l'un et de l'autre ou qui transcende même leur état de semence, mais d'une existence établie en l'Un et Infini, unie à lui et

1. *bhâva*.

identifiée à lui; et cet état doit persister dans tous les cas¹, que nous demeurions dans l'état de veille où nous sommes conscients de la forme des choses, ou que nous nous retirions en l'activité intérieure où nous restons concentrés sur le fonctionnement du principe des choses, sur le déroulement de ses noms et de ses formes typiques, ou que nous planions très haut dans un état d'intériorisation statique où nous touchons aux principes eux-mêmes, puis au principe de tous les principes, à la semence du nom et de la forme, car l'âme qui a l'expérience du *samâdhi* essentiel et qui s'y est établie (*samâdhista*, au sens que la Gîtâ donne à ce mot), possède ce qui est fondamental, ce qui sous-tend toute expérience, et nulle expérience ne peut l'en faire déchoir, si séduisante soit-elle pour celui qui n'a pas encore atteint le sommet. Dès lors, l'âme peut tout embrasser dans l'étendue de son être sans être liée par rien, leurrée par rien, limitée par rien.

Quand nous parvenons à cet état, la concentration sur l'Idée cesse d'être nécessaire, puisque tout notre être et toute notre conscience sont spontanément concentrés. De fait, dans cet état supramental, la position entière des choses est renversée. Le mental vit dans la diffusion, la succession; il ne peut se concentrer que sur une chose à la fois, et quand il n'est pas concentré, il court d'un objet à l'autre, au hasard. Il faut donc qu'il apprenne à se concentrer sur une seule idée, un seul sujet de méditation, un seul objet de contemplation, un seul objet de volonté, afin de le posséder ou de le maîtriser; et il faut qu'il le fasse à l'exclusion, temporaire du moins, de tous les autres objets. Mais cela qui est au-delà du mental, ce vers quoi nous cherchons à nous élever et où nous voulons pénétrer, est supérieur à la pensée en sa course effrénée, supérieur aux idées qui divisent. Le Divin a son centre en lui-même, et quand il projette hors de lui-même idées et activités, il ne se divise pas lui-même, ne s'emprisonne pas en elles, mais les contient toutes ainsi que leur mouvement en son infinitude; non divisé, son moi tout entier est présent derrière chaque Idée,

1. Les trois états de Veille, de Rêve et de Sommeil de l'âme. (*Note de Sri Aurobindo*)

derrière chaque mouvement et, en même temps, derrière tout à la fois. Ainsi soutenu, chacun se développe spontanément, non par un acte de volonté séparé, mais par la force générale de conscience sous-jacente. Nous pouvons croire qu'en chacun se trouve une concentration spéciale de la Volonté et de la Connaissance divines, mais c'est une concentration innombrable et égale et non point exclusive; la réalité de Cela est une activité libre et spontanée dans une unité infinie rassemblée en soi. L'âme qui s'est élevée au *samâdhi* divin participe donc, dans la mesure de son accomplissement, à cette condition inversée des choses — qui est la condition vraie, car notre mental est comme l'envers de la vérité. C'est pourquoi, ainsi qu'il est dit dans les anciennes Écritures, l'homme qui possède le Moi atteint spontanément, sans avoir besoin de concentrer sa pensée et sans effort, à la connaissance et au but que l'Idée ou la Volonté recherchent en lui.

Atteindre cet état divin permanent doit donc être l'objet de notre concentration, et la première étape consiste à habituer le mental discursif à poursuivre sans vaciller une seule ligne de pensée cohérente fixée sur un seul sujet; et il doit le faire sans se laisser distraire par les miroitements et les appels extérieurs qui cherchent à capter son attention. Ce type de concentration est relativement fréquent dans la vie ordinaire, mais il devient plus difficile à obtenir quand nous voulons le faire intérieurement, sans le support d'une action ni d'un objet extérieurs auxquels le mental puisse se fixer; pourtant, c'est cette concentration intérieure que le chercheur de connaissance doit réaliser¹. Mais cette concentration ne doit pas être du même que la fixation de la pensée chez le penseur ou l'intellectuel dont le seul but est de concevoir et de relier différents concepts. Ce n'est pas tant un processus de raisonnement qui est nécessaire, sauf au début peut-être; c'est plutôt de se concentrer dans la mesure du possible sur l'essence féconde de l'idée qui, sous l'insistance de la volonté de l'âme, finit

1. Il s'agit du stade élémentaire des débats et des jugements intérieurs, *vitarka* et *vicâra*, quand on veut corriger les idées fausses et arriver à la vérité intellectuelle. (*Note de Sri Aurobindo*)

nécessairement par livrer toutes les facettes de sa vérité. Ainsi, par exemple, si c'est l'Amour divin qui est l'objet de la concentration, le mental devra se concentrer sur l'essence de l'idée de Dieu comme Amour, en sorte que la manifestation variée de l'Amour divin jaillisse lumineusement, non seulement dans la pensée, mais dans le cœur, dans l'être et dans la vision du sâdhak. La pensée peut venir d'abord et l'expérience ensuite, mais il se peut aussi que l'expérience vienne d'abord et que la connaissance jaillisse de l'expérience. Après cela, il faut se fixer sur la chose atteinte et la retenir de plus en plus jusqu'à ce qu'elle devienne une expérience constante puis, finalement, le *dharma*, la loi de l'être.

Tel est le processus de la méditation concentrée; mais il est une méthode plus énergique qui consiste à fixer le mental tout entier sur la seule essence de l'idée, de façon à atteindre l'essence même de la chose qui est derrière l'idée, et non une connaissance intellectuelle ni une expérience psychologique du sujet. Par ce processus, la pensée cesse et passe dans la contemplation absorbée ou extatique de l'objet, ou, se fondant en lui, disparaît en un *samâdhi* intérieur. Mais si l'on suit ce processus, il faut ensuite faire descendre ici-bas l'état auquel nous nous sommes élevés, afin qu'il prenne possession de l'être inférieur et déverse sa lumière, son pouvoir et sa béatitude sur notre conscience ordinaire. Sinon, comme tant d'autres chercheurs, nous posséderons cet état dans une condition élevée ou dans un *samâdhi* intérieur, mais il nous échappera dès que nous nous éveillerons ou que nous descendrons pour reprendre contact avec le monde. Cette possession tronquée n'est pas le but d'un yoga intégral.

Il existe un troisième processus, qui n'est ni de se concentrer d'abord dans une méditation assidue sur l'unique sujet, ni dans une contemplation assidue de l'unique objet de la vision de la pensée, mais de tranquilliser le mental d'abord et complètement. On peut y parvenir de diverses façons; l'une consiste à se détacher totalement de l'activité mentale, l'observant simplement sans y participer, jusqu'à ce que, fatiguée de sauter et de courir sans

approbation, elle tombe dans une tranquillité de plus en plus grande, et finalement absolue. Une autre manière consiste à rejeter les suggestions mentales, à les bannir chaque fois qu'elles viennent et à s'accrocher solidement à la paix de l'être, qui est toujours là vraiment, derrière l'agitation et le tumulte du mental. Quand cette paix secrète se dévoile, un vaste calme s'établit dans l'être et, généralement, vient la perception ou l'expérience du Brahman silencieux qui imprègne tout — tout le reste semble tout d'abord n'être plus que formes et fantasmagorie. Sur la base de ce calme, nous pouvons bâtir tout le reste dans la connaissance et l'expérience de la vérité profonde de la manifestation divine et non plus celle des phénomènes extérieurs.

Généralement, quand on parvient à cet état, la concentration assidue cesse d'être nécessaire. Une concentration spontanée de la volonté¹ la remplace, qui se sert de la pensée simplement pour faire des suggestions et donner de la lumière aux parties inférieures. Dès lors, cette Volonté insistera pour que l'être physique, l'existence vitale, le cœur et le mental se refaçonnent en des formes divines, qui se révéleront d'elles-mêmes au sein du Brahman silencieux. Par degrés, plus ou moins lents ou rapides suivant la préparation et la purification antérieures, les diverses parties de notre nature seront obligées, non sans luttes plus ou moins vives, d'obéir à la loi de la Volonté et à ses suggestions de pensée, de sorte que, finalement, la connaissance du Divin prendra possession de notre conscience sur tous ses plans et l'image du Divin prendra forme dans notre existence humaine, comme l'avaient réalisé autrefois les anciens sâdhaks védiques. Pour le yoga intégral, c'est la discipline la plus directe et la plus puissante.

1. Ce sujet sera traité plus en détail quand nous en viendrons au yoga de la perfection de soi (*La Synthèse des Yogas*, tome 2). (*Note de Sri Aurobindo*)

Renoncement

Si la discipline de toutes les parties de notre être par la purification et la concentration peut être considérée comme un des deux piliers du yoga, le renoncement est le second. Par la discipline, ou pratique positive, nous affermissons en nous la vérité des choses, la vérité de l'être, la vérité de la connaissance, la vérité de l'amour, la vérité des œuvres, et nous mettons la vérité à la place des mensonges qui ont recouvert et perverti notre nature. Par le renoncement, nous empoignons les mensonges, les déracinons et les rejetons de notre chemin afin que leur persistance, leur résistance et leur répétition ne puissent plus gêner l'heureuse et harmonieuse croissance de notre vie divine. Le renoncement est un instrument indispensable à notre perfection.

Mais jusqu'où doit aller ce renoncement ? De quelle nature sera-t-il, et de quelle manière en ferons-nous usage ? L'ancienne tradition, longtemps entretenue par les grands enseignements religieux et par des hommes ayant une profonde expérience spirituelle, prétend que le renoncement doit être total, non seulement en tant que discipline mais d'une façon catégorique et définitive, comme une fin en soi, et qu'il doit même aller jusqu'au renoncement à la vie en général et à notre existence dans le monde en particulier. Nombreuses sont les causes qui ont contribué au développement de cette noble et pure tradition. La première est profonde, c'est l'opposition radicale entre la nature impure et imparfaite de la vie

dans le monde au stade actuel de notre évolution, et la nature de la vie spirituelle; cette opposition a conduit bien des chercheurs à rejeter complètement la vie du monde comme un mensonge, une insanité de l'âme, un rêve agité et malheureux ou, au mieux, comme un bien corrompu et trompeur, presque méprisable, ou à considérer le monde comme un royaume de la chair et du diable, et, par conséquent, pour l'âme qui est conduite et attirée par le Divin, comme un lieu d'épreuves et de préparation — tout au plus comme un jeu du seul Existant, un malentendu dont Il finit par se lasser et qu'Il abandonne à son sort. La seconde cause est la soif de l'âme, son besoin de salut personnel et d'évasion sur des hauteurs lointaines ou suprêmes où la béatitude et la paix sans mélange ne sont troublées ni par nos efforts ni par nos luttes; ou encore, son refus de quitter l'extase de l'embrassement divin pour revenir au monde inférieur du travail et du service. Mais il est d'autres causes mineures qui tiennent à la nature même de l'expérience spirituelle : c'est le vif sentiment, appuyé par des preuves pratiques, qu'il est très difficile — et nous exagérons volontiers la difficulté, quitte à en faire une impossibilité — de mener en même temps une vie de service, une vie active et de vivre dans la paix spirituelle, de rechercher une réalisation spirituelle; ou c'est la joie que le mental finit par trouver dans l'acte même et dans l'état de renoncement — mais il peut finir par trouver la joie dans tous ses accomplissements et toutes ses constructions —, et le sentiment de paix et de délivrance que donne l'indifférence au monde et aux objets du désir humain. Les causes les moins nobles sont la faiblesse de celui qui fuit le combat, le dégoût et la désillusion de l'âme déconcertée par le grand labeur cosmique, l'égoïsme des êtres qui se soucient peu du sort de ceux qui restent en arrière, pourvu que leur petite personne échappe à la roue monstrueuse des morts et des renaissances qui tourne sans fin — l'indifférence au cri qui monte de l'humanité douloureuse.

Pour le sâdhak du yoga intégral, aucune de ces raisons n'est acceptable. Il rejette toute faiblesse et tout égoïsme sous quelque déguisement ou tendance spirituelle qu'ils se cachent; une énergie

et un courage divins, une compassion et une générosité divines sont l'essence même de ce qu'il s'efforce d'être, la nature même du Divin, et c'est cette nature qu'il veut revêtir telle une robe de lumière et de beauté spirituelles. Les cercles de la grande roue cosmique ne lui causent ni terreur ni vertige; son âme se tient au-dessus et d'en haut connaît leur loi et leur but divins. Certes, il est difficile d'harmoniser la vie divine et la vie humaine, difficile d'être en Dieu et de vivre la vie d'un être humain, mais justement nous sommes sur terre pour surmonter la difficulté, non pour la fuir. Le sâdhak du yoga intégral a appris que la joie, la paix et la délivrance sont une couronne imparfaite, une possession douteuse, si elles ne forment pas un état solide en soi, inaliénable de l'âme, ne dépendant ni de l'isolement ni de l'inaction, ferme dans l'orage et dans la course et dans la bataille, non souillé par la joie et la souffrance du monde. L'extase de l'embrassement divin ne l'abandonnera pas parce qu'il obéit à l'élan de l'amour divin et qu'il aime Dieu dans l'humanité; ou, si cet embrassement semble se retirer de lui un moment, il sait par expérience que c'est pour le mettre à l'épreuve un peu plus afin que les dernières imperfections puissent le quitter, qui alourdisaient encore son approche du Divin. Ce n'est pas pour lui-même qu'il cherche le salut, mais parce que le salut est nécessaire à l'accomplissement humain et que l'on ne peut pas libérer les autres tant que l'on est soi-même dans les chaînes, encore que pour Dieu rien ne soit impossible; un ciel de joies personnelles n'a pas d'attrait pour lui, pas plus qu'un enfer de souffrances n'a pour lui de terreurs. Peut-être existe-t-il une opposition entre la vie spirituelle et la vie du monde, mais c'est justement pour jeter un pont sur cet abîme qu'il est ici; il est ici pour faire de cette opposition une harmonie. Peut-être le monde est-il gouverné par la chair et le diable, mais raison de plus pour que les enfants de l'Immortalité viennent ici même conquérir le monde pour Dieu et pour l'Esprit. Peut-être la vie est-elle une insanie, mais tant de millions d'âmes attendent qu'on leur apporte la lumière de la raison divine; peut-être est-ce un rêve, mais c'est un rêve réel tant qu'on est dedans, réel pour tant de rêveurs à qui l'on doit apprendre à rêver des rêves plus nobles ou à se réveiller;

et si c'est un mensonge, alors il faut donner la vérité à ceux qui sont trompés. Quant à prétendre que nous ne pouvons aider le monde que par le lumineux exemple d'une évasion hors du monde, nous n'accepterons pas ce dogme, puisque l'exemple des grands Avatârs est là, au contraire, pour montrer que ce n'est pas seulement en rejetant la vie du monde telle qu'elle est que nous pouvons aider, mais aussi, et plus encore, en l'acceptant et en l'élevant. Et si c'est un jeu de la Toute-Existence, nous pouvons bien consentir à jouer notre rôle de bonne grâce et avec courage, et trouver même notre joie dans le jeu comme le fait notre divin Compagnon de jeu lui-même.

Mais surtout, la conception du monde que nous avons choisie nous interdit de renoncer à l'existence dans le monde aussi longtemps que nous pouvons être de quelque utilité à Dieu et aux hommes pour l'accomplissement des fins divines. Nous ne considérons pas le monde comme une invention du diable ni comme une illusion de l'âme, mais comme une manifestation du Divin, quoique, pour le moment, elle soit encore partielle puisque la manifestation est progressive et évolutive. Ainsi, pour nous, le renoncement à la vie ne peut pas être le but de la vie; ni le rejet du monde la fin pour laquelle le monde fut créé. Nous cherchons à réaliser notre unité avec Dieu, mais cette réalisation, pour nous, implique une reconnaissance complète et absolue de notre unité avec l'homme — nous ne pouvons pas les séparer l'un de l'autre. Pour employer la terminologie chrétienne, nous dirons que le Fils de Dieu est aussi le Fils de l'Homme et que les deux aspects sont nécessaires pour devenir un Christ complet; ou, pour employer une forme de pensée indienne, nous dirons que le divin Nârâyana, dont l'univers n'est qu'un rayon, se révèle et s'accomplit dans l'homme, symbolisé par Nara; l'homme complet est Nara-Nârâyana, et cette intégralité symbolise le mystère suprême de l'existence.

Par conséquent, pour nous, le renoncement doit être un instrument seulement et non un but en soi; mais ce ne peut pas

être, non plus, le seul ni le principal instrument puisque notre objet est l'accomplissement du Divin dans l'être humain — but positif qui ne peut être atteint par des moyens négatifs. La seule utilité des moyens négatifs est d'éliminer ce qui barre le passage à l'accomplissement positif. Si renoncement il y a, ce doit être un renoncement complet à tout ce qui n'est pas l'accomplissement divin de soi et à tout ce qui s'y oppose, et un renoncement progressif à tout accomplissement moindre ou partiel. Nous ne serons pas attachés à notre vie dans le monde; si pareil attachement existe, nous devons y renoncer, et y renoncer complètement; mais nous ne serons pas attachés non plus à une évaison hors du monde, au salut, à la grande annihilation de soi; si pareil attachement existe, nous devons y renoncer aussi, et y renoncer complètement.

En outre, notre renoncement doit évidemment être un renoncement intérieur; et surtout, ce doit être un renoncement à l'attachement et aux appétits du désir des sens et du cœur, à la volonté personnelle dans la pensée et dans l'action, à l'égoïsme au centre de la conscience. Car ce sont les trois nœuds qui nous lient à notre nature inférieure et si nous pouvons y renoncer totalement, il n'est plus rien qui puisse nous lier. L'attachement et le désir doivent donc être totalement rejetés; nous ne devons être attachés à rien au monde, ni à la richesse ni à la pauvreté, ni à la joie ni à la souffrance, ni à la vie ni à la mort, ni à la grandeur ni à la petitesse, ni au vice ni à la vertu, ni à l'ami ni à la femme ni aux enfants ni au pays ni à notre travail ou à notre mission, ni au ciel ni à la terre, ni à tout ce qui s'y trouve ou tout ce qui est au-delà. Mais ceci ne veut pas dire que nous n'aimerons rien du tout, que nous ne trouverons de délice en rien; car l'attachement n'est pas l'amour lui-même, mais l'égoïsme dans l'amour; le désir est la limitation et l'insécurité de la soif de plaisir et d'assouvissement, et non la recherche de la félicité divine dans les choses. Nous aurons un amour universel, calme et pourtant éternellement intense, par-delà la brève véhémence de la plus violente passion; notre félicité dans les choses découlera de notre félicité en Dieu, qui ne s'attache pas aux formes des choses mais à cela qu'elles

cachent au fond d'elles-mêmes — elle embrassera l'univers sans être prise dans ses filets¹.

Toute volonté personnelle dans la pensée et dans l'action doit être abandonnée si nous voulons être parfaits sur la voie des œuvres divines, nous l'avons vu ; il faut également y renoncer si nous devons être parfaits dans la connaissance divine. La volonté personnelle est le signe d'un égoïsme dans le mental ; celui-ci s'attache à ses préférences, ses habitudes, ses opinions, ses formations de pensée et de volonté, passées ou présentes, parce qu'il les considère comme lui-même ou comme lui appartenant ; il tisse autour d'elles les fils délicats de « c'est moi », « c'est à moi », et vit au milieu d'elles comme une araignée dans sa toile. Il déteste être dérangé, comme l'araignée déteste que l'on attaque sa toile, et se sent étranger et malheureux s'il est transplanté en des formations nouvelles et des points de vue nouveaux, comme l'araignée se sent étrangère dans une autre toile que la sienne. Cet attachement doit être complètement extirpé du mental. Non seulement nous devons abandonner l'attitude ordinaire vis-à-vis du monde et de la vie, comme le fait le mental non éveillé qui s'y accroche comme à son élément naturel, mais nous ne devons être liés à aucune construction mentale de notre cru, à aucun système intellectuel, aucune combinaison de pensée, aucun dogme religieux, aucune conclusion logique — non seulement nous devons briser le piège du mental et des sens, mais fuir aussi le piège du penseur, le piège du théologien et du fondateur d'Église, les filets de la Parole et l'esclavage de l'Idée. Tout cela est en nous, prêt à emmurer l'Esprit dans les formes ; mais nous devons aller toujours au-delà, toujours renoncer au moindre pour le plus grand, au fini pour l'Infini — nous devons être prêts à avancer d'illumination en illumination, d'expérience en expérience, d'état d'âme en état d'âme, afin d'atteindre à la transcendance divine suprême et à sa suprême universalité. Nous ne devons être attachés à rien, pas même aux vérités auxquelles

1. *nirlipta*. L'Ânanda divin dans les choses est *nishkâma* et *nirlipta*, libre de désir et, par suite, sans attachement. (Note de Sri Aurobindo)

nous tenons le plus solidement, car elles sont seulement des formes et des expressions de l'Ineffable, et l'Ineffable refuse de se limiter à aucune forme, à aucune expression ; toujours, nous devons rester ouverts à la Parole d'en haut qui ne s'enferme pas dans son propre sens, ouverts à la lumière de la Pensée qui porte en soi ses propres contraires.

Mais le centre de toute résistance est l'égoïsme ; nous devons le poursuivre en chaque cachette, sous chaque déguisement, et le tirer dehors pour l'exterminer ; car ses déguisements sont sans fin, il s'accrochera au moindre lambeau capable de le dissimuler. L'altruisme et l'indifférence sont souvent ses meilleurs déguisements ; ainsi drapé, il s'étale effrontément sous le nez des guetteurs divins qui ont pour mission de lui faire la chasse. Mais ici, la formule de la connaissance suprême vient à notre aide ; nous n'avons que faire de ces distinctions dans notre position essentielle : il n'y a ni moi ni toi, mais seulement un Moi divin égal en toutes les incarnations, égal dans l'individu et dans le groupe ; réaliser cela, exprimer cela, servir cela, accomplir cela, est la seule chose qui importe. La satisfaction de soi et l'altruisme, la jouissance et l'indifférence ne sont pas l'essentiel. Si la réalisation du Moi, l'accomplissement du Moi, le service du Moi unique exige de nous quelque action qui puisse sembler à d'autres nous servir nous-mêmes ou nous affirmer nous-mêmes dans un sens égoïste, ou avoir l'air d'un plaisir égoïste, d'une satisfaction égoïste, cette action nous devons néanmoins l'accomplir ; nous devons être gouvernés par le guide intérieur et non par l'opinion des hommes. L'influence du milieu agit souvent avec une extrême subtilité ; nous préférons et revêtons presque inconsciemment le vêtement qui fera le meilleur effet aux yeux d'autrui, et nous laissons un voile couvrir l'œil du dedans ; nous sommes poussés à nous draper dans quelque vœu de pauvreté, quelque robe de bienfaisance, ou à arborer les signes extérieurs de l'indifférence et du renoncement, ou quelque sainteté immaculée, parce que c'est cela que la tradition et l'opinion publique exigent de nous et qu'ainsi nous pouvons faire l'impression la plus favorable à ceux

qui nous entourent. Mais tout cela est vanité et duperie. Il se peut que nous soyons appelés à revêtir ces signes extérieurs, car tel peut être l'uniforme de notre service; mais il se peut aussi que notre service n'ait point besoin d'uniforme. L'œil extérieur de l'homme n'a aucune importance; l'œil du dedans est tout.

L'enseignement de la Gîtâ nous fait voir toute la subtilité de la libération de l'égoïsme que l'on attend de nous. Arjuna est poussé à se battre, tout d'abord par l'égoïsme de la force, l'égoïsme du guerrier, du *kshatriya*; puis il se détourne de la bataille par un égoïsme inverse — l'égoïsme de la faiblesse, par un mouvement de recul, un sentiment de dégoût, une fausse pitié qui s'empare de son mental, de son être nerveux et de ses sens —, non par la compassion divine qui fortifie le bras et clarifie la connaissance. Mais sa faiblesse se présente toute vêtue de renoncement et de vertu : « Plutôt la vie du mendiant que le goût de ces jouissances tachées de sang ! Je ne désire point gouverner toute la terre, oh ! non, ni le royaume des dieux. » Que l'Instructeur est sot, serions-nous tentés de dire, de ne pas confirmer ces bonnes dispositions, de perdre cette chance sublime d'offrir une grande âme de plus à l'armée des sannyâsins et de donner au monde un brillant exemple de plus de renoncement sacré. Mais le Guide voit autrement, le Guide ne peut pas être trompé par des mots : « C'est la faiblesse, l'illusion, l'égoïsme qui parlent en toi. Regarde le Moi, ouvre tes yeux à la connaissance, purifie ton âme de tout égoïsme », et finalement : « Lutte, conquiers et possède un riche royaume. » Ou encore, nous pouvons prendre un autre exemple dans l'ancienne tradition indienne et dire que c'est l'égoïsme, semble-t-il, qui poussa Râma, l'Âvatâr, à lever une armée et à détruire toute une nation pour délivrer sa femme prisonnière du roi de Lankâ. Mais eût-il été moins égoïste de se draper dans l'indifférence et d'invoquer abusivement les termes extérieurs de la connaissance pour dire : « Je n'ai point de femme, point d'ennemi, point de désir; ce sont des illusions des sens; je cultiverai la connaissance du Brahman, et Râvana fera ce qu'il voudra de la fille de Janaka » ?

Le critère est intérieur, la Gîtâ y insiste. C'est d'avoir, certes, l'âme libre de désir et d'attachement, mais libre de l'attachement à l'inaction autant que de l'impulsion égoïste à l'action, libre de l'attachement aux formes de la vertu autant qu'à l'attrait du péché. C'est de se débarrasser du « moi » et du « mien » afin de vivre en le Moi unique et d'agir en le Moi unique; c'est de rejeter l'égoïsme qui se refuse à travailler comme un centre individuel de l'Être universel, autant que l'égoïsme qui sert le mental, la vie et le corps individuels à l'exclusion d'autrui. Vivre dans le Moi n'est pas demeurer dans l'Infini pour soi seul, immergé et oublieux de toutes choses dans un océan de délices impersonnel; c'est vivre comme le Moi et dans le Moi, égal dans ce corps et dans tous les corps et par-delà tous les corps. Telle est la connaissance intégrale.

Il est clair que la place que nous donnons à l'idée de renoncement est différente de celle qu'on lui assigne généralement. D'habitude, le renoncement implique une négation de soi, une inhibition du plaisir, un rejet des objets du plaisir. La négation de soi est une discipline nécessaire à l'âme humaine à cause des attachements de notre cœur ignorant; l'inhibition du plaisir est nécessaire parce que les sens sont pris et encrassés dans le miel boueux des satisfactions sensuelles; le rejet des objets du plaisir s'impose parce que le mental se fixe sur l'objet et ne veut plus s'en détacher pour passer au-delà et entrer en lui-même. Si le mental humain n'était pas aussi ignorant, aussi attaché, aussi esclave de son inconstance fébrile, dupé par la forme des choses, le renoncement n'aurait pas été nécessaire et l'âme aurait pu voyager sur la voie de la félicité, d'une joie moindre à une joie plus grande et de plus en plus divine. Pour le moment, ce n'est pas faisable. Le mental doit abandonner du dedans tous les attachements afin de découvrir leur vrai visage. Le renoncement extérieur n'est pas essentiel, encore qu'il puisse être nécessaire pendant un certain temps, voire indispensable pour bon nombre de choses, et parfois même utile pour toutes choses; nous irons jusqu'à dire qu'un renoncement extérieur complet est une étape par laquelle l'âme

doit passer pendant une certaine période de son progrès — mais cela ne signifie pas, en tout cas, que le renoncement doive s'accompagner de ces violences consenties et de ces cruelles mortifications qui sont une offense au Divin en nous. Et finalement, ce renoncement, cette négation de soi n'est jamais qu'un instrument; vient un jour où son utilité prend fin. Le rejet de l'objet cesse d'être nécessaire quand l'objet ne peut plus nous prendre à son piège, parce que ce n'est plus l'objet en tant qu'objet que goûte l'âme, mais le Divin qu'il exprime; l'inhibition du plaisir n'a plus de sens quand l'âme n'est plus à la recherche du plaisir, parce qu'elle possède la félicité du Divin en toute chose également et n'a plus besoin de posséder personnellement ni physiquement la chose même; la négation de soi perd sa place quand l'âme ne réclame plus rien, parce qu'elle obéit consciemment à la volonté du Moi unique en tous les êtres. Alors, nous sommes dégagés de la Loi et délivrés en la liberté de l'Esprit.

Il faut être prêt à laisser derrière soi sur le chemin, non seulement le mal que nous stigmatisons, mais aussi ce qui nous semble être bien, et qui, pourtant, n'est pas le seul bien. Certaines choses furent bienfaisantes, utiles et, peut-être, en un temps, parurent la seule chose désirable; et cependant, lorsque leur œuvre est accomplie, lorsqu'elles ont été conquises, elles deviennent des obstacles et même des forces hostiles si nous sommes appelés à avancer plus loin. Certains états d'âme sont désirables, et, pourtant, il est dangereux de s'y attarder une fois qu'ils ont été maîtrisés, parce qu'alors nous n'avancions plus vers les royaumes divins plus vastes par-delà. Il ne faut s'accrocher à rien, pas même aux réalisations divines si elles ne sont pas la réalisation divine en son essence et sa totalité absolues. Il ne faut s'arrêter à rien, sauf au Tout; nulle part, sauf à la suprême Transcendance. Et si nous pouvons être ainsi libres en l'esprit, nous découvrirons toute la merveille des œuvres de Dieu; nous verrons qu'en renonçant intérieurement à tout, nous n'avons rien perdu. « Ayant tout abandonné, dit l'Écriture, tu en viens à jouir du Tout. » Car tout est gardé intact pour nous et nous est rendu, mais avec un merveilleux changement,

transfiguré en la Toute-Bonté et la Toute-Beauté, la Toute-Lumière, la Toute-Félicité de Celui qui est à jamais pur et infini, car Il est le mystère et le miracle qui demeurent à travers les âges.

La synthèse des disciplines de la Connaissance

Dans le dernier chapitre, nous avons parlé du renoncement sous son aspect le plus général, de même que nous avons parlé de la concentration sous toutes ses formes possibles; ce que nous avons dit s'applique donc à la voie de la Connaissance autant qu'à la voie des Œuvres et à la voie de la Dévotion; car, pour ces trois chemins, la concentration et le renoncement sont nécessaires, encore que la manière et l'esprit dans lesquels on les applique puissent varier. Pour l'instant, nous nous occuperons plus spécialement des étapes pratiques de la voie de la Connaissance et nous verrons comment cette double force de concentration et de renoncement nous aidera à avancer sur le chemin. Pratiquement, cette voie consiste à regrimer la grande échelle de l'être par laquelle l'âme est descendue dans l'existence matérielle.

Le but central de la Connaissance est de retrouver le Moi, notre existence vraie; ce but suppose donc que nous reconnaissons que notre mode d'être présent n'est pas notre existence vraie. Sans doute avons-nous rejeté les solutions tranchantes qui coupaient le nœud de l'énigme du monde — nous admettons que le monde n'est ni une fiction d'apparence matérielle créée par une Force quelconque, ni une irréalité tramée par le Mental, ni un amas de sensations, d'idées et de résultats d'idées et de sensations, avec un

grand Vide ou un énorme Zéro béatifique par-derrrière, auquel nous devons tendre comme à la vraie vérité de notre non-existence éternelle. Nous disons que le Moi est une réalité et l'univers une réalité du Moi, une réalité de la conscience du Moi et non pas simplement une force ou une formation matérielle, et qu'il n'en est pas moins réel pour autant mais plus réel au contraire. Cependant, bien que l'univers soit un fait et non une fiction, un fait du Moi divin et universel et non une fiction du moi individuel, l'état de notre existence ici-bas n'en est pas moins un état d'ignorance, ce n'est pas la vraie vérité de notre être. Nous nous concevons faussement, nous nous voyons autrement que nous sommes; nous vivons dans une relation fautive avec notre milieu, parce que nous ne connaissons ni l'univers ni nous-mêmes tels qu'ils sont réellement, nous nous connaissons avec une vision imparfaite qui se fonde sur la fiction temporaire arrangée entre l'Âme et la Nature pour la commodité de l'ego en évolution. Et cette fausseté est la source d'une perversion, d'une confusion et d'une souffrance générales qui à chaque pas assiègent notre vie intérieure comme nos relations avec notre milieu. Notre vie personnelle et notre vie commune, notre commerce avec nous-mêmes et notre commerce avec nos semblables sont fondés sur une fausseté et, par conséquent, sont faux en leur principe et leurs méthodes admises, bien que, à travers toute cette erreur, une vérité grandisse et cherche sans cesse à s'exprimer. La Connaissance est donc d'une importance extrême pour l'homme, non pas ce que nous appelons la connaissance pratique de la vie, mais la connaissance profonde du Moi et de la Nature¹, car sur elle seule une vraie pratique de la vie peut se fonder.

L'erreur provient d'une identification fautive. Au sein de son unité matérielle, la Nature a créé des corps qui semblent séparés et qui sont enveloppés, habités, possédés, utilisés par l'Âme telle qu'elle se manifeste dans la Nature matérielle; l'Âme, oublieuse d'elle-même, ne connaît plus que ce nœud de matière particulier

1. *âtma jñâna et tattva jñâna.*

et elle dit : « Je suis ce corps. » Elle pense qu'elle est le corps, elle souffre avec le corps, jouit avec le corps, est née avec le corps, est dissoute avec le corps, ou, du moins, ainsi voit-elle son existence personnelle. De plus, au sein de l'unité de sa vie universelle, la Nature a créé des courants de vie qui semblent séparés et qui forment des tourbillons de vitalité autour de chaque corps et en chaque corps; l'Âme, telle qu'elle se manifeste dans la Nature vitale, se saisit de ce courant, ou est saisie par lui, et, momentanément, est emprisonnée dans ce petit vortex tourbillonnant que nous appelons la vie. L'Âme, encore oublieuse d'elle-même, dit : « Je suis cette vie » ; elle pense qu'elle est la vie, désire avec ses désirs, se vautre dans ses plaisirs, saigne de ses blessures, se précipite ou trébuche avec ses mouvements. Si elle est encore principalement gouvernée par les sensations du corps, elle identifiera son existence à celle de ce tourbillon et pensera : « Quand ce tourbillon sera dissipé par la dissolution du corps autour duquel il s'est formé, alors *je* ne serai plus. » Et si elle a été capable de percevoir le courant de vie qui a formé ce vortex, elle pensera qu'elle est ce courant et dira : « Je suis ce courant de vie; j'ai pris possession de ce corps, je le laisserai et prendrai possession d'autres corps — je suis la vie immortelle et je tourne dans le cycle des renaissances sans fin. »

Mais ce n'est pas tout. La Nature a créé et formé au sein de son unité mentale, dans le Mental universel, des dynamos de mentalité, si l'on peut dire, qui semblent séparées, des centres constants de génération, de distribution et de réabsorption de la force mentale et des activités mentales, des sortes de « postes » dans un système de télégraphie mentale où des messages sont conçus, écrits, envoyés, reçus, déchiffrés; ces messages et ces activités sont de toutes sortes — sensoriels, émotifs, perceptuels, conceptuels, intuitifs — et l'Âme les reçoit selon son mode de manifestation dans la Nature mentale; elle s'en sert pour se faire une idée du monde et elle a l'impression que c'est elle qui les émet et qui reçoit leurs chocs, elle qui subit ou qui domine leurs conséquences. La Nature installe la base de ces dynamos dans les corps matériels

qu'elle a formés; elle fait de ces corps ses postes terrestres et réunit le mental à la matière par un système nerveux qui vibre à tous les courants vitaux et permet au mental de devenir conscient du monde matériel et, pour autant qu'il le veuille, du monde vital dans la Nature. Sinon, le mental serait surtout conscient du monde mental et ne devinerait qu'indirectement le monde matériel. Grâce à cette organisation, son attention est donc fixée sur le corps et sur le monde matériel où il a été installé, et il ne perçoit le reste de l'existence que vaguement, indirectement ou subconsciemment, dans son vaste territoire auquel il ne répond plus à la surface, ou qu'il a oublié.

L'Âme s'identifie à cette dynamo ou à ce poste mental et elle dit : « Je suis ce mental. » Et comme ce mental est absorbé dans la vie corporelle, elle pense : « Je suis un mental dans un corps vivant » ou, plus communément encore : « Je suis un corps qui vit et qui pense. » Elle s'identifie aux pensées, aux émotions, aux sensations du mental incarné et s'imagine, puisque tout cela sera dissous quand le corps se dissoudra, qu'elle aussi cessera d'exister. Ou, si elle devient consciente du courant persistant qu'est cette personnalité mentale, elle pensera qu'elle est une âme mentale occupant un corps pour une fois seulement, ou d'une façon répétée, et qu'après la vie sur la terre elle retournera à des mondes mentaux dans l'au-delà; elle dira que la persistance de cet être mental, tantôt heureux, tantôt malheureux mentalement, tantôt dans un corps, tantôt sur le plan mental ou sur le plan vital de la Nature, est son existence immortelle. Ou bien, parce que le mental est un principe de lumière et de connaissance, si imparfait soit-il, et qu'il peut avoir quelque notion de ce qui le dépasse, l'âme verra que l'être mental peut se dissoudre dans ce qui est au-delà, dans un Vide ou une Existence éternelle, et elle dira : « Là, moi, âme mentale, je cesse d'être. » Cette dissolution, elle la craindra ou la désirera, la niera ou l'affirmera selon son attachement ou sa répulsion pour le jeu actuel du mental et du vital incarnés dans la matière.

Évidemment, cette façon de voir est un mélange de vérité et de mensonge. Le mental, la vie et la matière existent; l'individualisation mentale, vitale et physique existe; ce sont des faits de la Nature; mais l'identification de l'âme avec ces phénomènes est une identification fautive. Le mental, la vie et la matière sont nous-mêmes, mais en ce sens seulement que ce sont des principes d'être que le vrai Moi a façonnés par la rencontre et l'interaction de l'Âme et de la Nature afin d'exprimer une forme particulière de son unique existence sous son aspect cosmique. Le mental, la vie et le corps individuels sont seulement un fonctionnement particulier de ces principes, et ce fonctionnement, né des relations de l'Âme et de la Nature, est un moyen d'exprimer la multiplicité dont l'unique Existence est éternellement capable et qu'éternellement elle contient involuée en son unité. Le mental, la vie et le corps individuels sont des formes de nous-mêmes dans la mesure où nous sommes des centres de la multiplicité de l'Un; le mental, la vie et le corps universels sont aussi des formes de notre moi, parce que, en notre être, nous sommes l'Un. Mais le moi est plus que le mental, plus que la vie et le corps universels ou individuels, et, quand nous nous limitons en nous identifiant à eux, nous fondons notre connaissance sur un mensonge, nous faussons non seulement le point de vue déterminant et l'expérience pratique de notre être essentiel, mais le point de vue et l'expérience de notre existence cosmique et de nos activités individuelles.

Le Moi est un Être éternel et suprême, une pure existence dont toutes choses sont les devenirs. C'est de cette connaissance que nous devons partir; c'est cette connaissance que nous devons réaliser et sur laquelle nous devons fonder la vie intérieure de l'individu. Le yoga de la Connaissance, partant de cette vérité première, a conçu une double discipline, négative et positive, qui nous aidera à nous débarrasser de ces fausses identifications et à nous détacher d'elles pour accéder à la vraie connaissance de soi. La méthode négative consiste à se répéter constamment: « Je ne suis pas le corps », afin de contredire et de déraciner l'idée fautive: « Je suis le corps », à se concentrer sur cette connaissance et, par le renoncement de l'âme

à son attachement au physique, à ne plus se sentir identifié au corps. Nous répéterons aussi : « Je ne suis pas la vie » et, en nous concentrant sur cette connaissance et en renonçant à l'attachement aux mouvements et aux désirs vitaux, nous ne nous sentirons plus identifiés à la vie. Finalement, nous répéterons : « Je ne suis pas le mental, pas le mouvement, pas les sens, pas la pensée » et, en nous concentrant sur cette connaissance et en renonçant aux activités mentales, nous ne nous sentirons plus identifiés au mental. Quand nous créons ainsi constamment un abîme entre nous-mêmes et les choses avec lesquelles nous avons l'habitude de nous identifier, leurs voiles tombent de nos yeux peu à peu et le Moi commence à se faire visible à notre expérience. Dès lors nous disons : « Je suis Cela, le pur, l'éternel, le bienheureux » et, en concentrant notre pensée et notre être sur Cela, nous devenons Cela, jusqu'au jour où, finalement, nous sommes capables de renoncer à l'existence individuelle et au cosmos. L'autre méthode, positive, qui relève plutôt du Râjayoga, consiste à se concentrer sur la pensée du Brahman et à se fermer à toute autre idée afin que la dynamo mentale cesse de s'appliquer à notre existence extérieure ou aux variations de notre existence intérieure; avec la cessation de toute activité mentale, le jeu vital et physique aussi entrera dans le repos d'un samâdhi éternel, dans une profonde et inexprimable transe de l'être d'où nous passerons en l'Existence absolue.

Cette discipline consiste donc, évidemment, à se centrer sur soi et à tout exclure dans son mouvement intérieur, à se débarasser du monde en le niant dans la pensée et, dans la vision, en fermant les yeux de l'âme. Mais l'univers est là et il est une vérité de Dieu, quand bien même l'âme individuelle aurait fermé les yeux pour ne plus le voir; le Moi est là dans l'univers, réellement et non faussement, soutenant tout ce que nous avons rejeté, immanent vraiment en toute chose, englobant réellement l'individu dans l'universel autant qu'il englobe l'univers dans ce qui le dépasse et le transcende. Que ferons-nous de ce Moi éternel dans cet univers persistant que nous verrons autour de nous chaque fois que nous sortirons de la transe de notre profonde méditation ? La voie

ascétique de la Connaissance a aussi une solution et une discipline pour l'âme qui regarde l'univers ; c'est de considérer le Moi immanent qui embrasse tout et constitue tout comme un éther en lequel se trouvent toutes les formes, qui existe dans toutes les formes et dont toutes les formes sont faites. Dans cet éther, la Vie et le Mental cosmiques se meuvent en tant que Souffle des choses, comme une mer atmosphérique dans l'éthéré, et de cet éther toutes les formes sont constituées ; mais ce qu'il constitue, ce sont seulement des noms et des formes, non des réalités : la forme du pot que nous voyons n'est qu'une forme de terre et retourne à la terre ; la terre, une forme qui se résout en vie cosmique ; la vie cosmique, un mouvement qui repose en cet Éther silencieux et immuable. Nous concentrant sur cette connaissance, rejetant tout phénomène et toute apparence, nous finissons par voir que tout est une illusion de noms et de formes en l'éther qu'est le Brahman ; tout devient irréel pour nous ; et l'univers devenant irréel, l'immanence devient irréalité et il ne reste plus que le Moi sur lequel notre mental avait faussement appliqué le nom et la forme de l'univers. Ainsi, nous justifions le retrait du moi individuel en l'Absolu.

Pourtant, le Moi persiste en son immanence impérissable, son immuable enveloppement divin ; il joue sans fin son petit jeu, devenant chaque chose et toutes choses ; que nous ayons découvert son jeu et nous en être retiré ne semble pas affecter d'un iota le Moi ni l'univers. Ne faut-il donc pas chercher à connaître aussi ce qui persiste ainsi, plus grand que notre acceptation ou notre rejet, et trop grand, trop éternel pour en être affecté ? Ici aussi quelque invincible réalité doit être à l'œuvre, et si notre connaissance se veut intégrale il faut que nous voyions et réalisions cette réalité, sinon il pourrait s'avérer que c'est notre propre connaissance qui était une duperie, une illusion, et non le Seigneur dans l'univers. Par conséquent, nous devons nous concentrer de nouveau pour voir et réaliser cela qui persiste si souverainement et nous devons découvrir que le Moi n'est nul autre que l'Âme suprême, et que cette Âme est le Seigneur de la Nature, le soutien de l'existence cosmique, celui qui ordonne son mouvement et dont la volonté

contraint la multitude des actions de cette existence et détermine ses cycles sans fin. Enfin, nous devons nous concentrer encore et voir, réaliser, découvrir que le Moi est l'Existence unique, qui est à la fois l'Âme de tout et la Nature de tout — à la fois Purusha et Prakriti — et donc capable, à la fois, de s'exprimer à travers toutes ces formes et d'être toutes ces formes. Sinon, nous excluons ce que le Moi n'exclut pas et nous sommes de parti pris dans notre connaissance.

L'ancienne voie ascétique de la Connaissance admettait l'unité des choses et que l'on se concentrât sur les divers aspects de l'Existence unique, mais elle établissait une distinction et une hiérarchie. Le Moi qui devient toutes les formes des choses est Virât, l'Âme universelle; le Moi qui crée toutes ces formes est Hiranyagarbha, l'Âme lumineuse à la perception créatrice; le Moi qui contient toutes ces choses involuées en lui, est Prâjña, la Cause consciente ou Âme originellement déterminante; au-delà, se trouve l'Absolu qui permet toute cette irréalité mais n'a rien à voir avec elle. En Cela, nous devons nous retirer et n'avoir plus rien à voir avec l'univers, puisque la seule Connaissance est la Connaissance ultime, et, par suite, ces réalisations mineures doivent être abandonnées ou se perdre en Cela. Mais de notre point de vue, évidemment, toutes ces distinctions pratiques fabriquées par le mental ont peut-être quelque valeur à certaines fins, mais pas de valeur ultime. Notre vision du monde affirme l'unité; le Moi universel n'est pas différent du Moi qui perçoit et qui crée, ni le Moi qui perçoit différent du Moi causal, ni le causal de l'Absolu; ce Moi est l'unique « Existant-en-soi qui est devenu tous ces devenir » et Il n'est nul autre que le Seigneur qui se manifeste sous la forme de toutes ces existences individuelles, et le Seigneur non plus n'est nul autre que le Brahman seul-existant qui, en vérité, est tout ceci que nous pouvons voir, sentir, vivre ou mentaliser. Ce Moi, Seigneur, Brahman, nous devons le connaître afin de réaliser notre unité avec Lui et avec tout ce qu'Il manifeste, et en cette unité nous devons vivre. Car nous voulons une connaissance qui unisse; la connaissance qui divise est toujours un savoir partiel,

seulement bon à certaines fins pratiques; la connaissance qui unit est *la* connaissance.

Par conséquent, notre yoga intégral adoptera toutes ces disciplines et ces concentrations diverses, mais il les harmonisera et, si possible, les fusionnera en une synthèse qui se dispensera de leurs exclusions mutuelles. Le chercheur de la connaissance intégrale ne réalisera pas le Seigneur et le Tout seulement pour les rejeter en faveur d'un Moi silencieux ou d'un Absolu inconnaissable, comme le ferait un yoga exclusivement transcendantal; il ne vivra pas non plus pour le seul Seigneur ni seulement en le Tout, comme le ferait un yoga exclusivement théiste ou exclusivement panthéiste; il ne se laissera limiter, ni dans sa pensée ni dans sa pratique ni dans sa réalisation, par aucune croyance religieuse ni aucun dogme philosophique. Il cherchera dans sa totalité la Vérité de l'existence. Il ne rejettera pas les disciplines anciennes, car elles se fondent sur des vérités éternelles, mais il leur donnera une orientation conforme à son but.

Certes, le but premier de la connaissance doit être de réaliser notre Moi suprême plutôt que ce même Moi dans les autres ou plutôt que le Seigneur de la Nature ou que le Tout, car le besoin urgent de l'individu est d'arriver à la vérité suprême de son être, de réparer ses désordres, ses confusions, ses identifications fausses, d'arriver à la vraie concentration et à la vraie pureté et de connaître sa source et d'y remonter. Mais le but n'est point de disparaître en la source; le but est que toute notre existence et tous les membres de ce royaume intérieur puissent trouver leur vraie base, puissent vivre en notre moi le plus haut et seulement pour notre moi le plus haut et n'obéir qu'à la seule loi qui procède de notre moi le plus haut, et que cette loi s'exprime dans notre être purifié sans falsification du mental transmetteur. Or, si nous suivons correctement ce principe, nous nous apercevrons qu'en découvrant ce Moi suprême, nous découvrons le Moi unique en tout, l'unique Seigneur de notre nature et de toute Nature, le Tout de nous-mêmes qui est le Tout de l'univers, car ce que nous voyons en nous-mêmes, nous le verrons

nécessairement partout, puisque telle est la vérité de Son unité. Si nous découvrons et utilisons correctement la Vérité de notre être, la barrière entre notre individualité et l'univers sera nécessairement brisée et rejetée; la Vérité que nous avons réalisée en notre être se révélera inévitablement à nous dans l'universalité qui, dès lors, sera notre moi. Réalisant en nous-mêmes le « Je suis Lui » du Védânta, nous ne pourrons manquer, en regardant autour de nous, de réaliser l'autre côté de cette même connaissance : « Tu es Cela. » Reste à voir comment il faut pratiquement conduire notre discipline pour parvenir à cette grande unification.

La délivrance de la sujétion au corps

Une fois que notre intellect aura admis que les apparences ne sont pas la Vérité, que le moi n'est ni le corps ni la vie ni le mental, qu'ils sont seulement des formes du moi, notre premier pas sur la voie de la connaissance consistera à rectifier les relations pratiques de notre mental avec la vie et le corps afin qu'il puisse établir une relation juste avec le Moi. Le moyen le plus simple est d'utiliser un procédé qui nous est déjà familier puisqu'il a joué un grand rôle dans notre vue générale du Yoga des Œuvres; c'est de créer une séparation entre la Prakriti et le Purusha. Le Purusha, l'âme qui sait et commande, s'est trouvé pris dans les opérations de sa force exécutrice consciente, si bien qu'il s'identifie à tort avec l'opération physique de cette force que nous appelons le corps; il oublie sa propre nature psychique et croit que son mental et son âme sont soumis à la loi et au fonctionnement du corps; il oublie qu'il est beaucoup d'autres choses encore et transcende la forme physique; il oublie que le mental surpasse la matière et ne devrait pas se soumettre à ses obscurcissements, ses réactions, son inertie et son incapacité coutumières; il oublie qu'il est plus grand même que le mental, qu'il est un Pouvoir capable de soulever l'être mental au-dessus de lui-même — qu'il est le Maître, le Transcendant, et que le Maître ne mérite pas d'être l'esclave de ses propres opérations, ni le Transcendant d'être emprisonné dans une forme qui n'est qu'un souffle au sein de son être. Cette amnésie doit être guérie par le Purusha; il doit se souvenir de sa

vraie nature, et tout d'abord se souvenir que le corps n'est qu'une des opérations de Prakriti.

Nous disons donc au mental : « Ce corps est une opération de Prakriti, il n'est ni toi, ni moi ; détache-toi de lui. » Si nous essayons, nous nous apercevons que le mental a un pouvoir de détachement, qu'il peut se retirer du corps, non seulement en pensée mais en acte, physiquement pour ainsi dire, ou plutôt vitalement. Ce détachement mental doit être renforcé par une certaine attitude d'indifférence à l'égard de notre corps et ce qui l'affecte. Qu'il dorme ou veille, soit actif ou au repos, qu'il éprouve douleur ou plaisir, soit en bonne ou en mauvaise santé, vigoureux ou fatigué, confortable ou inconfortable, qu'il mange et boive ceci ou cela ne doit pas avoir pour nous une importance primordiale. Cela ne veut pas dire que nous ne garderons pas notre corps autant que possible en bon état ; nous ne devons pas verser dans un ascétisme outrancier et négliger complètement la forme physique. Mais nous ne devons pas non plus être affectés mentalement par la faim et la soif, le manque de confort ou la mauvaise santé, ni attacher à tout ce qui concerne le corps l'importance que l'homme physique et vital lui attache d'ordinaire, ou, en tout cas, ne lui accorder qu'une importance tout à fait secondaire et purement instrumentale. Il ne faut pas faire de l'accessoire une absolue nécessité ; par exemple, nous imaginer que la pureté mentale dépende de ce que nous mangeons ou buvons, bien qu'à un moment ou un autre certaines restrictions de nourriture et de boisson puissent être utiles à notre progrès intérieur ; mais il ne faut pas non plus s'accrocher à l'idée que la sujétion mentale ou même vitale à la nourriture solide ou liquide soit autre chose qu'une habitude ou une relation coutumière que la Nature a établie entre ces principes. En fait, par une habitude contraire ou en établissant une relation nouvelle, la nourriture que nous prenons peut être réduite au minimum sans que la vigueur mentale ou vitale en soit le moins du monde affectée ; au contraire, on peut même, par un développement judicieux, apprendre au mental et au vital à puiser une plus grande énergie aux sources secrètes du mental et du vital avec lesquelles ils sont en rapport, au lieu de s'appuyer sur l'aide

mineure que donnent les aliments physiques. Quoi qu'il en soit, cet aspect de la discipline relève plutôt du yoga de la perfection de soi ; pour notre propos actuel, le point important est que le mental renonce à tout attachement et toute dépendance vis-à-vis du corps.

Ainsi discipliné, le mental apprendra peu à peu à adopter l'attitude juste vis-à-vis du corps, c'est-à-dire l'attitude du Purusha. Tout d'abord, il saura que le Purusha mental est le soutien du corps et non, d'aucune façon, le corps lui-même ; car le Purusha est tout autre que l'existence physique qu'il soutient par le mental en s'appuyant sur la force vitale. Cette attitude vraie finira par devenir tellement normale pour tout l'être, que nous en viendrons à sentir ce corps comme quelque chose d'extérieur et de détachable, tel le costume que nous portons ou l'instrument que nous tenons à la main. On peut même en arriver à sentir que le corps est en quelque sorte inexistant, ou qu'il n'a d'existence que comme une expression partielle de notre force vitale et de nos facultés mentales. Ces expériences sont le signe que le mental a pris une position correcte vis-à-vis du corps, qu'il change son point de vue faux, qu'il n'est plus un esclave obsédé par les sensations physiques et commence à voir les choses dans leur vérité.

Deuxièmement, le mental finira par comprendre que le Purusha en lui est d'abord le témoin qui observe les mouvements et les expériences du corps, puis celui qui en prend conscience et les connaît. Il cessera de supposer et de sentir que ces expériences et ces mouvements lui appartiennent ; il comprendra et sentira au contraire qu'ils sont des opérations de la Nature régis par les modes de la Nature et leur interaction. Ce détachement peut devenir si normal pour lui et être poussé si loin qu'il se produira une sorte de division entre le corps et le mental, celui-ci observant et éprouvant la faim, la soif, la douleur, la fatigue, la dépression de l'être physique, comme si elles étaient les expériences d'une autre personne

avec laquelle il a un *rappor*t¹ si intime qu'il perçoit tout ce qui se passe en elle. Cette division est un grand moyen, un grand pas vers la maîtrise; car le mental finit par observer les choses, d'abord sans être dominé par elles, et finalement sans en être le moins du monde affecté, calmement, avec une claire compréhension, mais aussi un parfait détachement. C'est la libération initiale de l'être mental et de sa sujétion au corps, car si l'on met régulièrement en pratique une connaissance juste, la libération suit inévitablement.

Finalement, le mental apprendra que le Purusha du mental est le maître de la Nature et que son approbation est nécessaire aux mouvements de la Nature. Il découvrira que lorsqu'il donne son assentiment, le Purusha peut retirer le fiat originel qu'il avait accordé aux habitudes précédentes de la Nature et que, finalement, l'habitude cessera ou changera dans le sens indiqué par la volonté du Purusha — peut-être pas immédiatement, car les conséquences de l'ancienne sanction persistent avec toute l'obstination du Karma passé de la Nature, jusqu'à ce que celui-ci soit finalement épuisé; et cela dépend aussi beaucoup de la force de l'habitude et à quel point le mental la considérait auparavant comme une nécessité fondamentale; mais si ce n'est pas l'une de ces habitudes fondamentales que la Nature a établies pour les relations du mental, de la vie et du corps, et si le mental ne renouvelle pas l'ancienne sanction, ou si l'habitude n'est pas volontairement encouragée, le changement finira par se produire. Même l'habitude d'avoir faim et soif peut être diminuée, inhibée, écartée; l'habitude de la maladie peut elle aussi être réduite et graduellement éliminée; et entre-temps, le pouvoir qu'a le mental de rectifier les désordres du corps, soit par une manipulation consciente de la force vitale, soit par un simple fiat mental, augmentera considérablement. Par un procédé analogue, on peut rectifier l'habitude qu'a la nature corporelle d'associer certaines formes ou certains degrés d'activité à une tension, une fatigue, une incapacité; et le pouvoir, la liberté, la rapidité, l'efficacité du travail physique ou mental dont cet

1. En français dans le texte.

instrument corporel est capable, peuvent être merveilleusement augmentés — doublés, triplés, décuplés.

Cet aspect de la méthode relève plutôt du yoga de la perfection de soi à proprement parler ; mais il est bon d'y faire brièvement allusion ici, d'une part parce que nous établissons ainsi les bases de ce que nous aurons à dire pour la perfection de soi, autre partie du yoga intégral, et par ailleurs parce qu'il est nécessaire de corriger les notions fausses popularisées par la science matérialiste. Selon cette science, l'état mental et physique « normal » et les relations entre le mental et le corps telles qu'elles ont été pratiquement établies par notre évolution passée sont les conditions vraies, naturelles et saines, et tout autre état, tout ce qui est contraire à ces conditions, est morbide et faux, une hallucination, une illusion et une démence. Inutile de dire que la science elle-même ne tient nul compte de ce principe conservateur quand, avec tant de diligence et de succès, elle s'applique à améliorer les opérations normales de la Nature physique pour la plus grande maîtrise de la Nature par l'homme. Qu'il suffise de dire ici, une fois pour toutes, qu'un changement dans l'état mental et physique, un changement dans les relations du mental et du corps qui augmente la pureté et la liberté de l'être, qui apporte une joie, une paix limpide et décuple le pouvoir du mental sur lui-même et sur les fonctions physiques, autrement dit qui donne à l'homme une plus grande maîtrise de sa propre nature, n'est évidemment pas morbide et ne peut pas être considéré comme une hallucination ni comme une illusion, puisque ses effets sont patents et positifs. En fait, c'est là simplement un progrès voulu par la Nature dans son évolution individuelle, une évolution qu'elle accomplira de toute façon ; mais dans ce cas elle choisit d'utiliser la volonté humaine comme agent principal, puisque son but premier est de mener le Purusha à la maîtrise consciente de la Nature.

Ceci dit, ajoutons que pour celui qui veut avancer sur la voie de la connaissance proprement dite, la perfection du mental et du corps n'a aucune importance, ou qu'une importance secondaire.

La seule chose nécessaire est d'échapper à la Nature et de s'élever jusqu'au Moi par les moyens les plus rapides ou les méthodes les plus radicales et les plus efficaces possibles; et la méthode que nous décrivons, bien qu'elle ne soit pas la plus rapide, est d'une efficacité tout à fait radicale. Mais ici se pose la question de l'action physique ou de l'inaction physique. Généralement, il est admis que le yogi doit se retirer de l'action autant qu'il le peut, et surtout que trop d'activités est un obstacle, parce qu'elles tirent les énergies au-dehors. Jusqu'à un certain point, cela est vrai; notons en outre que quand le Purusha mental prend l'attitude du pur témoin et observateur, l'être aspire de plus en plus au silence, à la solitude, au calme physique et à l'inaction corporelle. Cependant, tout est pour le mieux tant que cet état n'engendre pas l'inertie, l'incapacité ou un dégoût pour l'action; en un mot, tant que ne se développe pas un état tâmasique. Le pouvoir de ne rien faire — à ne pas confondre avec l'indolence ou l'incapacité d'agir, ni avec l'aversion pour l'action et l'attachement à l'inaction — est un grand pouvoir et une grande maîtrise; le pouvoir de s'arrêter absolument d'agir est aussi nécessaire au jñâna-yogi que le pouvoir de cesser absolument de penser, ou que le pouvoir de rester indéfiniment dans une solitude et un silence complets, ou que le pouvoir de calme immuable. Celui qui n'est pas prêt à embrasser ces états n'est pas prêt non plus à suivre le chemin qui mène à la connaissance suprême; et celui qui n'est pas capable de s'en approcher n'est pas encore apte à posséder le bien suprême.

Ajoutons, toutefois, qu'il suffit d'en avoir le pouvoir; l'abstention de toute action physique n'est pas indispensable, l'aversion pour l'activité mentale ou corporelle n'est pas désirable. Le chercheur de l'état de connaissance intégrale doit non seulement être libre de l'attachement à l'action, mais libre de l'attachement à l'inaction. Et surtout, il doit surmonter toute tendance à l'inertie pure et simple, mentale, vitale ou corporelle; si l'on s'aperçoit que cette habitude grandit dans la nature, il faut se servir de la volonté du Purusha pour la rejeter. Finalement, vient un état où la vie et le corps accomplissent la volonté du Purusha mental comme de simples

instruments, sans aucune tension ni attachement, sans se jeter dans l'action avec l'énergie inférieure, avide et souvent fiévreuse qui leur est naturelle dans leur fonctionnement ordinaire ; ils finissent par travailler comme travaillent les forces de la Nature, sans agitation, sans fatigue laborieuse ni toutes les réactions caractéristiques de la vie dans le corps quand elle n'est pas encore maîtresse du physique. Quand on parvient à cette perfection, agir ou ne pas agir n'a plus d'importance, puisque ni l'action ni l'inaction ne gênent la liberté de l'âme ni ne la détournent de son élan vers le Moi ou de sa position dans le Moi. Mais cet état de perfection n'arrive que plus tard dans le yoga ; jusque-là, la loi de la modération préconisée par la Gîtâ est la meilleure pour nous ; trop d'activité mentale ou physique n'est donc pas bon, puisque l'excès détourne trop d'énergie et réagit défavorablement sur la condition spirituelle ; trop peu d'activité n'est pas bon non plus, puisque l'insuffisance conduit à une habitude d'inaction, et même à une incapacité qu'il est difficile, après, de surmonter. Pourtant, des périodes de calme absolu, de solitude et de cessation de tout travail sont hautement recommandables ; il faut se les ménager aussi souvent que possible pour que l'âme puisse se retirer en elle-même, ce qui est indispensable à la connaissance.

Puisque nous parlons du corps, nous devons aussi parler du *prâna* ou énergie de vie. À toutes fins pratiques, nous devons faire une distinction entre l'énergie de vie telle qu'elle agit dans le corps, ou *prâna* physique, et l'énergie de vie telle qu'elle agit comme support des activités mentales, ou *prâna* psychique. En effet, nous menons toujours une double vie, mentale et physique, et la même énergie de vie agit d'une façon différente et revêt un aspect différent suivant qu'elle se prête à l'une ou à l'autre. Dans le corps, c'est elle qui produit les réactions de faim, de soif, de fatigue, de santé, de maladie, de vigueur physique, etc., c'est-à-dire les expériences vitales de la structure physique. Car le corps grossier de l'homme n'est pas comme la pierre ou la motte de terre ; c'est une combinaison de deux « enveloppes », l'enveloppe vitale et l'enveloppe dite « alimentaire » ; sa vie est faite de l'interaction

constante de ces deux enveloppes. Pourtant, l'énergie de vie et la forme physique sont deux choses différentes, et quand le mental se retire de son absorbante perception du corps, on devient de plus en plus sensible au *prâna* et à son action dans l'instrument corporel; on peut alors observer ses opérations et les maîtriser de plus en plus. Pratiquement, si l'on se retire du corps, on se retire aussi de l'énergie de vie physique, quelle que soit la distinction que nous faisons entre l'un et l'autre et même si nous sentons l'énergie de vie plus proche de nous que l'instrument purement physique. En fait, on ne conquiert complètement le corps que lorsqu'on a conquis l'énergie de vie physique.

Une fois surmonté l'attachement au corps et à ses œuvres, l'attachement à la vie dans le corps est surmonté; car lorsque nous sentons que l'être physique n'est pas nous-mêmes, mais simplement un habit et un instrument, la répulsion pour la mort du corps, instinct si fort et si véhément en l'homme vital, doit nécessairement s'atténuer et peut être rejetée. Rejetée, elle doit l'être et l'être complètement. La peur de la mort et l'aversion pour la cessation du corps sont le stigmate laissé sur l'être humain par son origine animale. Cette marque doit être totalement effacée.

La délivrance de la sujétion au cœur et au mental

Dans son ascension, l'âme doit non seulement se séparer de la vie dans le corps, mais aussi de l'action de l'énergie de vie dans le mental; elle doit obtenir que le mental en tant que représentant du Purusha reconnaisse: « Je ne suis pas la vie; la vie n'est pas le moi du Purusha, mais seulement l'un des modes d'action de Prakriti. » Les caractéristiques de la Vie sont l'action et le mouvement, une tension pour atteindre, absorber, assimiler ce qui est extérieur à l'individu, enfin un principe de satisfaction, ou d'insatisfaction, dans ce qu'elle saisit ou ce qui vient à elle et qui est lié au phénomène universel d'attraction et de répulsion. Ces trois caractéristiques se retrouvent partout dans la Nature, parce que la Vie est partout dans la Nature. Mais en nous, êtres mentaux, ces principes se voient attribuer une valeur mentale différente suivant le mental qui les perçoit et les accepte. Ils prennent la forme de l'action, du désir, de la sympathie et de l'antipathie, du plaisir et de la souffrance. Le *prâna* est partout en nous, soutenant non seulement l'action de notre corps, mais celle de notre mental sensoriel, de notre mental émotif, de notre mental pensant, et, en y introduisant sa propre loi, ou *dharma*, il trouble, limite, jette la discorde dans leur fonctionnement véritable et crée l'impureté des choses qui ne sont pas à leur place, la confusion et l'embrouillement qui sont la malédiction de notre existence

psychologique. Au milieu de cette confusion, une seule loi semble régner : la loi du désir. De même que l'Être divin universel, qui embrasse tout et possède tout, agit, se meut et jouit pour la pure satisfaction de la Félicité divine, de même la vie individuelle agit, se meut, jouit et souffre principalement pour la satisfaction du désir. Par conséquent, l'énergie de vie psychique se présente à notre expérience comme une sorte de mental de désir que nous devons conquérir si nous voulons recouvrer notre vrai moi.

Le désir est tout à la fois le mobile de nos actes, le levier de notre accomplissement et le fléau de notre existence. Si notre mental sensoriel, notre mental émotif et notre mental pensant pouvaient agir indépendamment des intrusions et des importations de l'énergie de vie, et si l'on pouvait obliger cette énergie à obéir à leur fonctionnement véritable au lieu de la laisser imposer son joug à notre existence, tous les problèmes humains trouveraient harmonieusement leur juste solution. La vraie fonction de l'énergie de vie est d'obéir aux ordres du principe divin en nous, de chercher à atteindre ce que lui donne le Divin intérieur et d'en jouir, mais nullement de le désirer. La vraie fonction du mental sensoriel est d'être ouvert passivement, lumineusement, aux contacts de la Vie et de transmettre à la fonction supérieure ses sensations, leur *rasa*¹ ou goût vrai, le principe de félicité qu'elles contiennent ; mais parce qu'il s'y mêle les attractions et les répulsions, les acquiescements et les refus, les satisfactions et les insatisfactions, les capacités et les incapacités de l'énergie de vie dans le corps, le mental sensoriel est d'abord limité dans son champ d'action, puis forcé, dans ces limites, de s'associer à toutes les discordes de la vie dans la matière. Il devient un instrument de plaisir et de souffrance au lieu d'être un instrument de la joie de l'existence.

De même, le mental émotif est obligé d'enregistrer toutes ces discordes, il est lui-même soumis à leurs réactions émotives

1. *rasa* (prononcer *rassa*) : goût, saveur ; ce qui, dans les choses, est la cause de la jouissance et de la joie.

et devient un champ de bataille où s'entrechoquent la joie et la douleur, l'amour et la haine, la colère, la peur, la lutte, l'aspiration, le dégoût, les sympathies et les antipathies, l'indifférence, le contentement et le mécontentement, les espoirs, les déceptions, la gratitude, la vengeance et tout l'immense jeu des passions qui fait le drame de la vie dans le monde. Ce chaos, nous l'appelons notre âme. Mais l'âme réelle, la vraie entité psychique dont nous voyons rarement plus qu'une parcelle et que seule une petite minorité dans l'humanité a cultivée, est un instrument d'amour pur, de joie et d'aspiration lumineuse à la fusion et à l'unité avec Dieu et nos semblables. Cette entité psychique est recouverte par le jeu du *prâna* mentalisé ou mental de désir, que nous prenons pour l'âme ; le mental émotif est incapable de refléter l'âme réelle en nous, le Divin dans nos cœurs ; au lieu de l'âme, il est obligé de refléter le mental de désir.

De même encore, la vraie fonction du mental pensant est d'observer, de comprendre, de juger avec la joie impartiale de la connaissance et de s'ouvrir aux messages et aux illuminations qui filtrent à travers tout ce qu'il observe et tout ce qui est encore caché pour lui, mais qui progressivement doit se révéler — messages et illuminations qui secrètement jaillissent par éclairs de l'Oracle divin dissimulé dans la lumière au-dessus du mental et qui semblent descendre par le mental intuitif ou monter de la vision du cœur. Mais il ne peut pas remplir correctement ses fonctions, parce qu'il est chevillé aux limitations de l'énergie de vie dans les sens, aux discordes des sensations et des émotions, aux limitations de ses propres préférences intellectuelles, à son inertie, sa tension, son entêtement qui sont la forme que prend en lui l'intrusion de ce mental de désir ou *prâna* psychique. Notre conscience mentale tout entière, comme il est dit dans l'Upanishad, est tissée de toutes pièces par les fils et les courants de ce *prâna*, cette énergie de vie qui s'efforce et limite, saisit et manque, désire et souffre ; or, c'est seulement en la purifiant que nous pouvons connaître et posséder notre moi réel et éternel.

Il est vrai que la source de tout ce mal est le sens de l'ego et que le siège conscient du sens de l'ego est le mental lui-même; mais, en fait, le mental conscient ne fait que réfléchir un ego déjà formé dans le mental subconscient des choses, un ego qui est l'âme muette de la pierre et de la plante, présent en tout corps et en toute vie et qui, finalement, est délivré, éveillé, doté d'une voix par le mental conscient, mais qui n'est pas originellement créé par lui. Puis, au cours de cette marche ascendante, c'est l'énergie de vie qui est devenue le nœud obstiné de l'ego, c'est le mental de désir qui refuse de desserrer le nœud, alors même que l'intellect et le cœur ont découvert la cause de leurs maux et qu'ils seraient bien contents de s'en défaire; car le *prâna* en eux est l'Animal qui se révolte, qui obscurcit et trompe leur connaissance et subjugue leur volonté par son refus.

Le Purusha mental doit donc refuser absolument de s'identifier ou de s'associer au mental de désir. Il doit dire : « Je ne suis pas cette chose qui lutte et qui souffre, qui s'afflige et se réjouit, qui aime et hait, espère et est déconcertée, est en colère et effrayée, joyeuse et déprimée, ce jouet des bonnes ou mauvaises humeurs vitales et des émotions passionnées — ce sont simplement des opérations et des habitudes de la Prakriti dans le mental sensoriel et émotif. » Dès lors, le mental se retire de ses émotions et, devant elles comme devant les mouvements et les expériences du corps, devient l'observateur ou le témoin. Là aussi, il se produit un clivage intérieur. D'un côté, le mental émotif où ces humeurs et ces passions continuent de se dérouler suivant l'habitude des modes de la Nature et, de l'autre, le mental observateur qui les regarde, les étudie et les comprend, mais reste détaché. Il les observe comme l'action d'une pièce sur une scène mentale, avec des personnages autres que lui-même; d'abord, il regarde avec intérêt et une sorte d'habitude qui le fait retomber dans l'identification, puis avec un calme et un détachement complets, et finalement, ayant atteint non seulement le calme mais la pure félicité de sa propre existence silencieuse, il voit avec un sourire leur irréalité comme on regarde les joies et les chagrins imaginaires d'un enfant qui joue et se perd

en son jeu. Ensuite, il s'aperçoit qu'il est le maître et le donneur de sanction, et qu'en retirant son consentement, il peut faire cesser le jeu. Quand la sanction est retirée, un autre phénomène important se produit; le mental émotif devient normalement calme, pur, libre de ces réactions, et même quand elles surviennent, elles ne se lèvent plus du dedans, mais semblent tomber sur lui comme des impressions du dehors auxquelles certaine fibre en lui est encore susceptible de répondre; mais cette habitude même de répondre s'efface peu à peu et, avec le temps, le mental émotif est entièrement libéré des passions auxquelles il avait renoncé. L'espoir et la peur, la joie et le chagrin, la sympathie et l'antipathie, l'attraction et la répulsion, le contentement et le mécontentement, le bonheur et la dépression, l'horreur, la colère, la peur, le dégoût et la honte, et les passions de l'amour et de la haine, quittent pour toujours l'être psychique libéré.

Mais par quoi sont-ils remplacés? Par une indifférence, un calme et un silence complets, si telle est notre volonté; et c'est un stade par lequel l'âme doit généralement passer, mais ce n'est pas le but final que nous nous proposons, car le Purusha devient aussi le maître qui veut, et sa volonté est de remplacer la fausse jouissance par la vraie jouissance de l'existence psychique. Ce qu'il veut, la Nature l'exécute. Ce qui était un tissu de désir et de passion, il le change en la réalité d'un amour, d'une joie et d'une unité à la fois purs, équitables et calmement intenses. L'âme véritable émerge et prend la place laissée vacante par le mental de désir. Vidée et nettoyée, la coupe s'emplit du nectar d'amour et de délice divins au lieu du poison doux et amer de la passion. Les passions, même la passion du bien, travestissent la nature divine. La passion de la pitié et ses éléments impurs de répulsion physique et d'incapacité émotive de supporter la souffrance d'autrui doit être rejetée et remplacée par la haute compassion divine qui voit, qui comprend et accepte le fardeau des autres et a la force d'aider et de guérir, non pas avec une volonté égoïste et une révolte contre la souffrance du monde ni des accusations ignorantes contre la loi des choses et contre leur source, mais avec la lumière et la connaissance, et

comme un instrument du Divin et de Son émergence ici-bas. De même, l'amour qui désire et accapare, qui est agité par la joie et secoué par le chagrin doit être rejeté et remplacé par un amour égal qui embrasse tout, un amour exempt de toutes ces impuretés et qui ne dépend pas des circonstances, qui n'est pas altéré par la réponse ni par l'absence de réponse. Nous procéderons de même avec tous les mouvements de l'âme ; mais nous en reparlerons plus tard quand nous traiterons du yoga de la perfection de soi.

Ce que nous avons dit de l'action et de l'inaction s'applique également à la double possibilité de calme et d'indifférence, d'une part, ou de joie et d'amour actifs d'autre part. L'égalité et non l'indifférence, telle est la base. Une endurance égale, une indifférence impartiale, une calme soumission aux causes de la joie et de la peine sans la moindre réaction de peine ni de joie, sont la préparation et la base négative de l'égalité ; mais l'égalité n'est pas complète tant qu'elle n'a pas pris sa forme positive d'amour et de félicité. Le mental sensoriel doit trouver partout l'égal *rasa* de la Toute-Beauté ; le cœur, trouver partout l'égal amour et l'*ânanda* en tous ; le *prâna* psychique, trouver partout la jouissance de ce *rasa*, de cet amour et cet *ânanda*. Cependant, il s'agit là de la perfection positive qui suit la libération, tandis que notre premier objectif sur le chemin de la connaissance est plutôt la libération elle-même qui vient du détachement du mental de désir et du renoncement à ses passions.

Le mental de désir, également, doit être rejeté de la pensée ; la meilleure façon d'y parvenir est de détacher le Purusha de la pensée et des opinions. Déjà, nous avons eu l'occasion d'en parler à propos de la purification intégrale de l'être. En fait, tout le processus de la connaissance que nous décrivons ici se ramène à une méthode de purification et de libération qui conduit à une connaissance de soi entière et ultime, la connaissance de soi progressive étant elle-même l'instrument de la purification et de la libération. La méthode à suivre vis-à-vis du mental pensant sera donc la même que pour les autres parties de l'être. Le Purusha, après s'être servi

du mental pensant pour se libérer de l'identification avec la vie et le corps et avec le mental de désir, de sensations et d'émotions, fermera le cercle et s'en prendra au mental pensant lui-même — il dira : « Ceci non plus, je ne le suis pas ; je ne suis ni la pensée ni le penseur ; toutes ces idées, ces opinions, spéculations, efforts de l'intellect, ces prédilections, préférences, dogmes, doutes, corrections de soi, ne sont pas moi ; tout cela n'est qu'une opération de Prakriti qui a lieu dans le mental pensant. » Une division se crée ainsi entre le mental qui pense et veut, et le mental qui observe ; le Purusha devient un simple témoin ; il voit, il comprend le processus et les lois de sa pensée, mais en reste détaché. Enfin, puisqu'il est le maître de la sanction, il retire son consentement passé à ce courant de fond enchevêtré qui met en mouvement le mental et l'intellect raisonnant et il les oblige l'un et l'autre à mettre fin à leurs revendications. Il devient libre de la sujétion au mental pensant et capable d'un silence total.

Pour la perfection, il est nécessaire aussi que le Purusha reprenne sa position de seigneur de la Nature et qu'il ait la volonté de remplacer ce courant de fond mental et l'intellect par la haute illumination d'une pensée consciente de la vérité. Mais le silence est nécessaire ; c'est dans le silence et non dans la pensée que nous découvrirons le Moi, que nous prendrons conscience du Moi au lieu de le concevoir seulement, et que nous nous retirerons du Purusha mental pour entrer en cela qui est la source du mental. Mais pour ce retrait, une dernière libération est nécessaire : la délivrance du sens de l'ego dans le mental.

La délivrance de l'ego

Former un ego mental et vital lié à l'existence du corps, tel a été le premier et grand labeur de la Vie cosmique dans son évolution par étapes ; c'est le moyen qu'elle a trouvé pour créer, à partir de la matière, un individu conscient. La dissolution de cet ego limitatif est la condition essentielle, le moyen nécessaire pour que cette Vie cosmique puisse elle-même parvenir à sa fructification divine, car c'est de cette seule façon que l'individu conscient peut trouver son Moi transcendant, sa vraie Personne. Ce double mouvement de formation puis de dissolution de l'ego est généralement décrit comme une chute et une rédemption, ou comme une création et une destruction — la flambée d'une lumière et son extinction, ou la formation d'un petit moi temporaire et irréel, puis la délivrance en l'éternelle largeur de notre vrai Moi. En effet, la pensée humaine se partage entre deux opposés extrêmes : l'un, mondain et pragmatique, considère la satisfaction du sens de l'ego mental, vital et physique de l'individu ou de la collectivité comme le but de la vie et ne voit pas plus loin ; tandis que l'autre, spirituel, philosophique ou religieux, considère la conquête de l'ego dans l'intérêt de l'âme, de l'esprit ou de quelque ultime entité, comme la chose qui vaut d'être accomplie au-delà de toute autre. Mais même dans le camp de l'ego, deux attitudes divergentes séparent les tenants de la théorie mondaine ou matérialiste de l'univers. Les uns considèrent l'ego mental comme une création de notre mentalité qui se défait quand le mental se dissout à la mort du corps ;

la seule vérité durable est la Nature éternelle et son œuvre dans l'espèce (celle-ci ou une autre) et ce sont ses desseins qui doivent être poursuivis et non les nôtres : l'accomplissement de l'espèce ou de l'ego collectif, et non celui de l'individu, telle doit être la règle directrice de la vie. Les autres, d'une tendance plus vitaliste, considèrent l'ego conscient comme le suprême accomplissement de la Nature, si éphémère soit-il, et l'ennoblissent en en faisant un représentant humain de la Volonté d'être, estimant que sa grandeur et sa satisfaction sont le but suprême de notre existence. Dans les systèmes plus nombreux qui s'appuient sur une pensée religieuse ou quelque discipline spirituelle, nous retrouvons une divergence correspondante. Le bouddhiste nie l'existence d'un moi réel ou ego, il ne reconnaît pas d'Être universel ni transcendant. L'adwaitîn, de son côté, déclare que l'âme, individuelle en apparence, n'est autre que le Moi suprême ou Brahman ; son individualité est une illusion ; se débarrasser de l'existence individuelle est la seule vraie délivrance. D'autres systèmes, dont le point de vue est radicalement opposé, affirment la durée éternelle de l'âme humaine en qui ils voient une base de la conscience multiple de l'Un au sein de l'Un, ou une entité dépendante bien que séparée de l'Un, et en tout cas une existence constante, réelle, impérissable.

Parmi ces opinions variées et contradictoires, le chercheur de Vérité doit décider par lui-même quelle sera la Connaissance valable pour lui. Mais si notre but est une délivrance spirituelle ou un accomplissement spirituel, il est indispensable de dépasser ce petit moule de l'ego. L'égoïsme humain et sa satisfaction n'apportent aucune culmination divine, aucune délivrance divine. Une certaine purification de l'égoïsme est nécessaire, fût-ce pour le progrès et l'élévation éthiques, ou pour le bien social, la perfection sociale ; elle est encore plus indispensable pour la paix, la pureté et la joie intérieures. Mais une délivrance bien plus radicale encore est nécessaire, non seulement de l'égoïsme mais de l'idée d'ego et du sens de l'ego, si notre but est de nous élever de la nature humaine à la nature divine. L'expérience montre que, dans la mesure où nous nous délivrons de l'ego mental et vital limité, nous possédons

une vie plus vaste, une existence plus large, une conscience plus haute, un état d'âme plus heureux, et même une connaissance, un pouvoir, un champ d'action plus étendus. Même si nous acceptons la philosophie la plus mondaine et que nous cherchions la plénitude, la perfection et la satisfaction de l'individu, nous y arriverons beaucoup mieux en trouvant la liberté dans un moi plus haut et plus large qu'en satisfaisant le petit ego. Il n'est point de bonheur dans la petitesse de l'être, dit l'Écriture; l'être large apporte le bonheur. Essentiellement l'ego est une petitesse d'être; il produit une contraction de la conscience et, par cette contraction, une limitation de la connaissance, une ignorance paralysante; il cause un emprisonnement, une diminution de pouvoir et, par là même, l'incapacité et la faiblesse; une scission dans l'unité, et par conséquent la disharmonie et le manque de sympathie, d'amour et de compréhension; une inhibition ou une fragmentation de la joie d'être, et par suite la douleur et le chagrin. Pour recouvrer ce que nous avons perdu, nous devons briser les murs de l'ego. L'ego doit disparaître en l'impersonnalité ou se fondre en un « Je » plus large — il doit se fondre dans l'immensité du « Je » cosmique qui contient tous ces « moi » plus petits, ou dans le Transcendant dont le Moi cosmique lui-même n'est qu'une image amoindrie.

Mais ce Moi cosmique est spirituel, tant en son essence que dans l'expérience; il ne faut pas le confondre avec une existence collective ni une âme de groupe, ni avec la vie et le corps d'une société humaine, ni même avec l'espèce humaine tout entière. La subordination de l'ego au progrès et au bonheur de l'espèce humaine est, de nos jours, l'une des idées favorites de la pensée et de l'éthique; mais c'est un idéal mental et moral, non un idéal spirituel. Car le progrès de l'espèce est fait d'une série de vicissitudes mentales, vitales et physiques constantes; il n'a pas de contenu spirituel stable et n'offre aucune base solide à l'âme humaine. La conscience de l'humanité collective est seulement la somme des ego individuels, ou une version plus large et plus complète de l'ego individuel. Faite de la même substance, coulée dans le même moule de la nature, elle ne recèle pas une lumière

plus grande, pas une perception d'elle-même plus éternelle, pas une source plus pure de paix, de joie et de délivrance. Au contraire, elle est encore plus torturée, plus tourmentée et obscurcie, et certainement plus vague, plus confuse et moins apte au progrès que l'ego individuel. À cet égard, l'individu est plus grand que la masse et l'on ne peut le contraindre de subordonner ses possibilités plus lumineuses à cette obscure entité. Si la lumière, la paix, la délivrance et une existence meilleure doivent se manifester, il faut qu'elles descendent dans l'âme, qu'elles viennent de quelque chose de plus vaste que l'individu, mais aussi de quelque chose de plus haut que l'ego collectif. L'altruisme, la philanthropie, le service de l'humanité constituent un idéal mental ou moral, non une loi de la vie spirituelle. Si, au but spirituel, vient s'ajouter la volonté de renoncer au moi personnel ou de servir l'humanité ou le monde dans son ensemble, cette impulsion ne vient pas de l'ego ni du sens collectif de l'espèce, mais de quelque chose de plus occulte et de plus profond qui transcende l'un et l'autre; car elle se fonde sur le sens du Divin en tout, et ce n'est pas pour l'amour de l'ego ni de l'espèce qu'elle œuvre, mais pour l'amour du Divin et de ses desseins en la personne, le groupe ou la collectivité. C'est cette Source transcendante que nous devons rechercher et servir, cet être, cette conscience plus vastes; l'espèce et l'individu sont seulement des termes mineurs de son existence.

Certes, derrière l'impulsion pragmatique se cache une vérité qu'une spiritualité exclusive et partielle a tendance à méconnaître et à nier ou à rabaisser, à savoir que l'individu et l'univers sont des termes de cet Être plus haut et plus vaste, et donc que leur accomplissement aussi doit avoir quelque place réelle dans l'Existence suprême, cacher quelque haut dessein de la Sagesse et de la Connaissance suprêmes, quelque note éternelle de la suprême Félicité; ils ne peuvent pas avoir été créés et n'ont pas été créés en vain. Mais l'humanité, de même que l'individu, ne pourra atteindre la perfection, ne pourra être vraiment satisfaite que si cette perfection et ce bonheur s'établissent sur la base solide d'une vérité et d'une justice plus permanentes et jamais encore saisies.

Termes mineurs d'une Existence plus grande, ils ne trouveront leur plénitude que quand ils connaîtront et posséderont ce dont ils sont les termes. Le plus grand service que nous puissions rendre à l'humanité, le fondement le plus sûr de son vrai progrès, de son bonheur et de sa perfection, est donc de préparer ou de trouver le chemin par lequel l'homme individuel ou collectif pourra transcender l'ego et vivre en son vrai moi, délivré de l'ignorance, de l'incapacité, de la disharmonie et de la douleur. C'est en cherchant l'éternel, non en restant prisonnier de la lente évolution collective de la Nature que nous parviendrons même le mieux au but collectif et altruiste que la pensée et l'idéalisme modernes proposent à notre évolution. Mais c'est là un but secondaire. Trouver, connaître et posséder l'existence divine, la conscience et la nature divines, et vivre là pour le Divin, tel est notre vrai but et la seule perfection à laquelle nous devons aspirer.

C'est donc sur la voie des philosophies et des religions spirituelles, et non sur celle des doctrines matérialistes terre à terre que le chercheur de la haute connaissance doit marcher, encore qu'il puisse avoir en vue un but plus riche et un dessein spirituel plus complet. Mais jusqu'où doit-il aller dans l'élimination de l'ego ? Selon l'ancienne voie de la connaissance, nous devons éliminer le sens de l'ego qui s'attache au corps, à la vie et au mental et qui nous fait dire de l'un ou de l'autre, ou de tous : « Ceci est moi. » Non seulement nous nous débarrassons du « moi » du travailleur, comme dans la voie des œuvres, et nous voyons que le Seigneur est la seule vraie source de toute œuvre et de tout consentement aux œuvres, et que Son pouvoir exécutif, la Nature, ou Sa suprême Shakti est le seul agent, l'unique travailleur, mais nous nous débarrassons aussi de ce sens de l'ego qui nous fait prendre les instruments ou les expressions de notre être pour notre vrai moi, notre esprit. Mais quand nous nous serons débarrassés de tout, il restera encore quelque chose : le substrat, le sens global d'un « Je » séparé. Ce substrat d'ego est quelque chose de vague, d'indéfinissable, d'insaisissable ; il ne s'attache pas et n'a point besoin de s'attacher à quoi que ce soit de particulier pour dire « moi » ; il ne

s'identifie pas à quelque chose de collectif ; c'est comme une forme ou un pouvoir fondamental du mental qui contraint l'être mental à sentir qu'il est un être indéfinissable peut-être, mais néanmoins limité ; un être qui n'est ni le mental, ni la vie, ni le corps, mais sous l'égide duquel leurs activités se déroulent dans la Nature. Les autres formes d'ego — mentales, vitales et corporelles — sont une idée et un sens mitigés de l'ego qui ont pour support le jeu de la Prakriti. Mais celui-ci est le pouvoir pur et fondamental de l'ego ; il a pour support la conscience du Purusha mental. Et parce qu'il semble se tenir au-dessus du jeu ou en retrait, et non au-dedans, parce qu'il ne dit pas : « Je suis le mental, la vie ou le corps », mais : « Je suis un être dont dépend l'action du mental, de la vie et du corps », nombreux sont ceux qui se croient libérés et qui prennent cet Ego insaisissable pour l'Un, le Divin, le vrai Purusha, ou en tout cas pour la vraie Personne en eux — ils confondent l'indéfinissable et l'Infini. Mais tant que demeure ce sens fondamental de l'ego, la délivrance n'est pas absolue. La vie égoïste peut fort bien continuer avec ce support, même si sa force et son intensité sont réduites. S'il se produit une erreur d'identification, la vie de l'ego peut même, sous ce prétexte, assumer une intensité et une force encore plus excessives. Et même si pareille erreur ne se produit pas, la vie de l'ego peut être plus large, plus pure, plus souple et la délivrance beaucoup plus facile à atteindre et plus proche, mais ce n'est pas encore la délivrance définitive. Il est indispensable d'aller plus loin, de se débarrasser aussi de ce sens de l'ego, indéfinissable mais fondamental, et de revenir au Purusha sur qui il s'appuie et dont il est l'ombre ; l'ombre doit disparaître et, en disparaissant, révéler la substance limpide de l'Esprit.

Cette substance est le moi de l'être humain, que la pensée européenne appelle monade et la philosophie indienne, *jîva* ou *jîvâtman*, l'entité vivante, le moi de la créature vivante. Ce *jîva* n'est pas le sens mental de l'ego tel qu'il a été bâti par les opérations de la Nature pour ses desseins temporaires. Il n'est pas lié, comme le sont l'être mental, le vital et le physique, par les habitudes, les lois et les processus de la Nature. Le *jîva* est

un esprit ou un moi supérieur à la Nature. Il est vrai qu'il donne son consentement aux activités de la Nature, qu'il réfléchit ses humeurs et soutient le triple intermédiaire de la pensée, de la vie et du corps par lesquels la Nature projette ses activités sur la conscience de l'âme; mais, essentiellement, il est une réflexion vivante ou une forme d'âme, ou encore une création directement issue de l'Esprit universel et transcendant. L'Esprit, l'Un qui a reflété quelques-uns de ses modes d'être dans le monde et dans l'âme, est innombrable en tant que Jîva. Cet Esprit est le Moi de notre moi, il est l'Un, le Très-Haut, le Suprême que nous devons réaliser, l'Existence infinie en laquelle nous devons entrer. Jusque-là, tous les instructeurs spirituels marchent de compagnie, tous sont d'accord pour dire que c'est là le suprême objet de la connaissance, des œuvres et de la dévotion, tous reconnaissent que pour atteindre ce but, le *jîva* doit se libérer du sens de l'ego, qui fait partie de la Nature inférieure ou Mâyâ. Mais arrivés là, ils se séparent et chacun va son chemin. Le moniste se met en quête d'une connaissance exclusive et nous propose pour unique idéal le retour total, la perte, l'immersion ou l'annihilation du *jîva* dans le Suprême. Le dualiste ou l'adepte d'un monisme mitigé se tournent vers le chemin de la dévotion et nous invitent également à nous dépouiller de l'ego inférieur et de la vie matérielle, mais aussi à voir que la plus haute destinée de l'esprit en l'homme n'est pas l'annihilation de soi du bouddhiste, ni l'immersion de soi de l'advaitin, ni l'Un qui engloutit la multiplicité, mais une existence éternelle absorbée dans la pensée, l'amour et la jouissance du Suprême, de l'Un, du Tout-Aimant.

Pour le disciple du yoga intégral, il n'y a aucune hésitation; chercheur de la connaissance, c'est la connaissance intégrale qu'il doit chercher et non quelque demi-mesure séduisante ni quelque pinacle sublime et exclusif. Il doit s'envoler jusqu'à l'extrême sommet, certes, mais aussi en faire le tour et s'élargir afin de tout embrasser, sans se lier à aucune construction métaphysique rigide, restant libre d'admettre et de combiner toutes les expériences de l'âme, les plus hautes, les plus grandes, les plus pleines, les plus

variées. Si la hauteur suprême de l'expérience spirituelle, le pur sommet de toute réalisation est l'union absolue de l'âme avec le Transcendant par-delà l'individu et l'univers, l'étendue la plus vaste de cette union est la découverte de ce même Transcendant en tant que source et soutien, esprit et substance qui contient, pénètre et constitue ces deux pouvoirs de manifestation de l'Essence et de la Nature divines. Quelle que soit la voie, tel doit être le but du chercheur intégral. Le yoga de l'action n'est pas parfait non plus, il n'est pas absolu ni victorieusement complet tant que le chercheur n'a pas senti et vécu son unité essentielle et intégrale avec le Suprême. Un, il doit l'être avec le Divin à la fois au sommet de son être et de sa conscience, mais aussi dans les profondeurs et dans toute l'étendue de son être, dans son travail, dans sa volonté et son pouvoir d'action, dans son mental et dans son corps, dans sa vie. Sinon, il est seulement délivré de l'illusion des œuvres individuelles, mais non délivré de l'illusion de l'instrument et de l'être séparés. Il travaille comme un serviteur et un instrument du Divin, mais le couronnement de son labeur et sa base, son objectif parfait, sont l'unité avec ce qu'il sert et accomplit. Le yoga de la dévotion, de même, n'est complet que quand l'amant et le Bien-Aimé sont un, toute différence abolie en l'extase de l'unité divine; et pourtant, le mystère de cette union est que l'unique existence du Bien-Aimé n'annihile pas ni n'absorbe l'existence de l'amant. L'unité tout en haut est l'objectif même de la voie de la connaissance; l'appel de l'unité absolue est sa flamme; l'expérience de l'unité, son aimant; mais c'est cette même, suprême unité qui, chez le chercheur intégral, prend pour champ de manifestation l'étendue cosmique la plus large. Obéissant à la nécessité pratique de nous extirper successivement de l'égoïsme de notre triple nature et du sens fondamental de l'ego, nous parvenons à la réalisation de l'esprit, du moi, du seigneur de cette manifestation humaine individuelle, mais notre connaissance n'est pas intégrale si ce moi individuel ne s'unit pas à l'esprit cosmique et s'ils ne trouvent pas l'un et l'autre leur réalité plus grande au-dessus, en une Transcendance inexprimable, mais non point inconnaissable. Le *jîva* en possession de lui-même doit

s'abandonner en l'être du Divin. Le moi personnel doit ne faire qu'un avec le Moi de tout l'univers ; le moi individuel fini doit se répandre dans le fini sans borne, et cet esprit cosmique lui aussi doit être dépassé en l'Infini transcendant.

Il est impossible d'y parvenir si l'on n'abolit pas le sens de l'ego à sa base et à sa source même, sans compromis. Sur la voie de la connaissance, cette abolition est recherchée négativement en niant la réalité de l'ego, ou positivement en fixant constamment sa pensée sur l'idée de l'Un et Infini en lui-même, ou de l'Un et Infini en toutes choses. Si l'on persiste, le point de vue mental de soi-même et du monde entier finit par changer et l'on parvient à une sorte de réalisation mentale ; mais, ensuite, par degrés — ou rapidement parfois et impérieusement, presque dès le début — la réalisation mentale s'approfondit et se change en une expérience spirituelle, c'est-à-dire en une réalisation dans la substance même de notre être. Des états de plus en plus fréquents se manifestent dans notre être, exprimant quelque chose d'indéfinissable et d'illimité, une paix, un silence, une joie, une béatitude inexprimables, le sentiment d'un Pouvoir impersonnel absolu, d'une Existence pure, d'une Conscience pure, d'une Présence qui emplit tout. L'ego lui-même persiste, ou ses mouvements habituels, mais la place de l'Un se dénoue, les autres mouvements sont brisés, écrasés, rejetés de plus en plus, leur intensité s'affaiblit, leur action devient léthargique et mécanique. Finalement, un abandon constant de toute la conscience en l'être du Suprême s'accomplit. À l'origine, quand la confusion agitée et l'impureté obscurcissante de notre nature extérieure sont actives, quand le sens de l'ego mental, vital et physique est encore puissant, il se peut que l'on trouve extrêmement difficile cette nouvelle perspective mentale et ces expériences ; mais une fois que le triple égoïsme est découragé ou moribond et que les instruments de l'Esprit sont rectifiés et purifiés, la pureté, l'infinitude et l'immobilité de l'Un se réfléchissent dans la conscience entièrement pure, silencieuse, clarifiée, élargie, comme le ciel dans un lac limpide. La rencontre ou l'absorption de la Conscience réfléchie par ce qui la réfléchit devient de plus

en plus pressante et possible; jeter un pont ou abolir ce gouffre atmosphérique entre la vastitude impersonnelle, immuable, éthérée, et ce qui fut un tourbillon changeant, un maigre courant d'existence personnelle, n'est plus une tâche incertaine et ardue et peut même devenir une expérience fréquente, sinon un état tout à fait permanent. Car, même avant que la purification soit complète, si les liens du cœur et du mental égoïstes sont déjà suffisamment usés et desserrés, le *jîva* peut, par une rupture soudaine des cordes principales, s'échapper, prendre son essor dans l'espace comme un oiseau délivré, ou s'élargir comme un torrent libéré en l'Un et Infini. Tout d'abord, nous avons soudain la perception d'une conscience cosmique, le sentiment de nous être fondu dans l'universel; et de cette universalité, il est alors plus facile d'aspirer au Transcendant. Les murs qui emprisonnaient notre être conscient sont repoussés, percés, renversés; on perd tout sens de l'individualité et de la personnalité, toute impression d'être situé dans l'espace et dans le temps ou dans l'action et les lois de la Nature; il n'y a plus d'ego, plus de personne définie et définissable, seulement la conscience, seulement l'existence, seulement la paix ou la béatitude — on devient l'immortalité, devient l'éternité, devient l'infinitude. De l'âme personnelle, il ne reste plus qu'un hymne de paix et de liberté, une béatitude qui vibre quelque part dans l'Éternel.

Quand l'être mental n'est pas suffisamment pur, la délivrance semble tout d'abord partielle et temporaire; il semble que le *jîva* retombe à nouveau dans la vie égoïste et que la conscience supérieure se retire de lui. Il arrive, en fait, qu'un nuage ou un voile se pose entre la nature inférieure et la conscience supérieure, et, pendant un certain temps, la Prakriti reprend ses vieilles habitudes et travaille sous la pression de cette haute expérience, mais sans toujours en avoir la connaissance ni le souvenir direct. C'est le spectre du vieil ego qui agit en elle, profitant des vestiges de confusion et d'impureté dans l'organisme pour soutenir la répétition mécanique des vieilles habitudes. Le nuage vient, puis disparaît; le rythme d'ascension et de descente se répète jusqu'à ce que l'impureté soit éliminée. Ces périodes d'alternance sont

souvent longues dans le yoga intégral, car ce yoga exige une perfection complète de notre organisme; celui-ci doit être capable à tout moment et en toutes circonstances, dans l'action comme dans l'inaction, d'abord de recevoir, puis de vivre dans la conscience de la Vérité suprême. Il ne suffit pas non plus que le sâdhak parvienne à la réalisation absolue dans la transe du samâdhi ni dans une quiétude immobile; il faut qu'en transe comme en éveil, dans la réflexion passive comme dans l'énergie de l'action, il soit capable de rester dans le samâdhi constant d'une conscience solidement établie en le Brahman¹. Mais si notre être conscient est devenu suffisamment pur et clair, nous serons fermement établis dans la conscience supérieure. Le *jîva* impersonnalisé, uni à l'universel ou possédé par le Transcendant, vit dans une haute station² et, tranquille, regarde en bas les résidus des vieilles opérations de la Nature qui peuvent réinvestir l'organisme. Il ne peut pas être affecté par les opérations des trois modes de la Prakriti dans son être inférieur, ni même ébranlé par des attaques, même celles de la douleur et de la souffrance. Finalement, tout voile disparaît et la paix d'en haut domine les perturbations et les fluctuations d'en bas. Un silence permanent s'établit où l'âme peut prendre souverainement possession d'elle-même au-dessus, au-dessous et totalement.

Pareille possession n'est certes pas le but du yoga traditionnel de la connaissance, dont l'objet est plutôt d'échapper à l'au-dessus et à l'au-dessous, et à tout, pour se fondre en l'indéfinissable Absolu. Mais quel que soit le but poursuivi, la voie de la connaissance doit conduire à un premier résultat : la quiétude absolue; car, à moins que la vieille action de la Nature en nous ne soit complètement tranquillisée, il est difficile, sinon impossible, de fonder un véritable état de l'âme ni une activité divine. Notre nature agit dans la confusion, elle est contrainte

1. Bhagavad-Gîtâ.

2. *Udâsîna* : littéralement, « assis au-dessus », mot qui désigne « l'indifférence » spirituelle, c'est-à-dire la liberté sans attache d'une âme touchée par la connaissance suprême. (Note de Sri Aurobindo)

fiévreusement à l'action — le Divin agit librement dans un calme insondable. Dans cet abîme de tranquillité, nous devons plonger, devenir cet abîme si nous voulons annuler l'emprise de la nature inférieure sur l'âme. C'est pourquoi le *jîva* universalisé monte d'abord dans le Silence ; il devient vaste, tranquille, non agissant. Toute action, celle du corps et des organes ou autre, le *jîva* la voit mais n'y prend point part, ne l'autorise pas et ne s'y associe d'aucune manière. Il y a action, mais pas d'acteur personnel, pas de servitude, pas de responsabilité. Si quelque action personnelle est nécessaire, le *jîva* doit alors garder ou recouvrer ce que nous avons appelé la forme de l'ego, une sorte d'image mentale d'un « Je » qui joue le rôle de connaisseur, d'adorateur, de serviteur ou d'instrument, mais une image seulement, non une réalité. L'action peut persister même sans ce « Je », par la seule force acquise de la Prakriti, sans aucun acteur personnel, sans même le moindre sentiment d'être un acteur ; car le Moi en lequel le *jîva* a fondu son être est le « sans action », insondablement immobile. La voie des œuvres mène à la réalisation du Seigneur, mais la voie de la connaissance ne parle même pas du Seigneur ; il existe seulement le Moi silencieux, et Prakriti qui accomplit ses œuvres ; et elle ne les accomplit même pas avec des entités vraiment vivantes, comme il y paraît tout d'abord, mais avec des noms et des formes qui ont une existence en le Moi, mais aucune réalité pour le Moi. L'âme peut même aller au-delà de cette réalisation ; elle peut s'élever par-delà toute idée de Moi, jusqu'au Brahman perçu comme Vide de tout ce qui est ici, Vide de paix sans nom et d'annihilation de toute chose ; elle peut aller par-delà même toute idée de Sat, et même par-delà toute idée d'Existant comme base impersonnelle de la personnalité individuelle et universelle ; ou elle peut s'unir à lui comme à un ineffable « Cela » dont rien ne peut être dit ; car l'univers et tout ce qui est n'existe même pas en Cela, et apparaît au mental comme un rêve plus immatériel que tout rêve jamais vu ou imaginé, au point que même le mot rêve semble trop positif pour exprimer cette totale irréalité. Ces expériences sont le fondement de l'Illusionnisme altier qui a une si forte emprise sur le mental humain quand il franchit ses plus hautes limites.

Ces notions de rêve et d'illusion sont simplement la conséquence, dans ce qui nous reste de mentalité, de la nouvelle position du *jîva* et de son refus de céder à ses anciennes associations et conceptions mentales de la vie et de l'existence. En réalité, la Prakriti n'agit pas pour elle-même ni de sa propre initiative; c'est le Moi qui est le seigneur, car de ce Silence jaillit toute action, et ce Vide apparent met comme en mouvement toute la richesse infinie des expériences. À cette réalisation, le sâdhak du yoga intégral doit aussi parvenir en suivant le procédé que nous allons décrire plus loin. Mais quand le *jîva* reprendra prise sur l'univers et qu'il verra que ce n'est plus lui-même qui est dans le monde mais le cosmos qui est en lui, quelle sera alors sa position ou qu'est-ce qui, dans sa nouvelle conscience, prendra la place du sens de l'ego? Il n'y aura plus de sens de l'ego, même s'il se produit une sorte d'individualisation pour les besoins du jeu de la conscience universelle dans un mental et dans un cadre individuels, pour la bonne raison que tout sera l'Un, inoubliablement, et que chaque Personne ou chaque Purusha sera, pour le sâdhak, l'Un sous l'une de ses innombrables formes, ou plutôt sous l'un de ses innombrables aspects et dans l'une de ses innombrables positions — le Brahman agissant sur le Brahman, un seul et unique Nara-Nârâyana partout présent¹. Dans ce jeu plus vaste du Divin, il est possible aussi de goûter la joie des relations d'amour divin sans retomber dans le sens de l'ego, comme en l'état suprême de l'amour humain dont on a pu dire qu'il était l'unité d'une seule âme en deux corps. Le sens de l'ego n'est pas indispensable au jeu du monde dans lequel il est tellement actif et fausse tellement la vérité des choses. La vérité est toujours l'Un qui œuvre avec lui-même, joue avec lui-même, infini dans l'unité, infini dans la multiplicité. Quand la conscience individualisée atteint la vérité du jeu cosmique et vit ce jeu, alors, même en pleine action, même en possession de l'être inférieur, le *jîva* reste toujours un avec le Seigneur, et il n'existe plus de servitude ni d'illusion. Il a réalisé le Moi, il est délivré de l'ego.

1. Le Divin, Nârâyana, devient un avec l'humanité, de même que l'homme, Nara, devient un avec le Divin. (*Note de Sri Aurobindo*)

La réalisation du Moi cosmique

Quand nous nous retirons du mental, de la vie, du corps et de tout ce qui n'est pas notre être éternel, le premier but indispensable est de se débarrasser de l'idée fausse du moi par laquelle nous nous identifions à l'existence inférieure et connaissons seulement notre être visible comme une créature périssable et changeante dans un monde périssable et à jamais changeant. Nous devons apprendre que nous sommes le moi, l'esprit, l'éternel; nous devons exister consciemment en notre être véritable. Tels doivent être, sur la voie de la connaissance, notre idée et notre effort principaux, sinon primordiaux et totalement absorbants. Mais quand nous avons réalisé le moi éternel que nous sommes, quand nous sommes devenus cela inaliénablement, reste encore un autre but : établir la vraie relation entre ce moi éternel que nous sommes et l'existence changeante, le monde changeant que, jusqu'à présent, nous avons faussement pris pour notre être réel et notre seul état possible.

Pour que la relation soit réelle, il faut que ce soit une relation entre deux réalités. Or, jusqu'à présent, nous avons cru que le moi éternel était un concept lointain sans commune mesure avec notre existence au monde, voire une illusion et une irréalité, parce que, de par la nature même des choses, nous ne pouvions pas nous concevoir autrement que comme un mental, une vie et un corps changeants et mouvants dans la succession du temps. Une fois que nous nous sommes libérés de notre emprisonnement dans cet état

inférieur, nous sommes enclins à saisir l'autre côté de la même relation fautive entre le moi et le monde : nous avons tendance à considérer cette Éternité que nous sommes de plus en plus, ou en laquelle nous vivons, comme la seule réalité, et commençons à regarder d'en haut le monde et l'homme, à voir en eux une lointaine illusion, une irréalité, parce que leur état est totalement à l'opposé de notre nouveau fondement, et notre conscience n'y est plus enracinée; nous avons été soulevés et transfigurés, nous ne semblons plus avoir aucun lien solidaire avec le vieil état. Cela risque surtout de se produire si nous avons fait de la découverte du Moi éternel non seulement notre but principal, mais notre seul et exclusif objectif en nous retirant de la triplicité inférieure; car, alors, nous ne ferons probablement qu'un seul bond du mental pur à l'esprit pur sans gravir tous les degrés entre ce milieu et ce sommet, et nous aurons tendance à ancrer dans notre conscience le sentiment profond d'un gouffre sur lequel nous ne pouvons pas jeter de pont, et que nous ne pouvons plus retraverser sous peine d'une chute douloureuse.

Mais le moi et le monde ont une relation éternelle et intime; entre eux existe une connexion, non un gouffre par-dessus lequel il faut sauter. L'esprit et l'existence matérielle sont les échelons haut et bas d'une série ordonnée et progressive. Entre les deux, il doit donc y avoir une relation réelle et un principe réel de connexion par quoi l'éternel Brahman peut être le pur Esprit, le Moi, tout en portant en lui-même l'univers qu'il est lui-même; et il doit être possible, pour l'âme qui est une avec l'Éternel ou unie à Lui, d'assumer la même position de relation divine au lieu de notre actuelle immersion ignorante dans le monde. Ce principe de connexion est l'éternelle unité entre le Moi et toutes les existences; de cette éternelle unité l'âme libérée doit être capable, comme en est capable le Divin à jamais libre et sans limite; nous devons réaliser cette unité-là autant que la pure existence en soi qui est notre premier objectif. Pour une possession de soi intégrale, nous devons être un non seulement avec le Moi, avec Dieu, mais avec toutes les existences. Dans la relation vraie, établis dans la Vérité éternelle, nous devons retrouver le monde de notre

existence manifestée peuplé par nos semblables, dont nous nous étions retirés parce que nous étions liés à eux par une relation fautive, établis dans le mensonge créé ici-bas par le principe de la conscience divisée avec toutes ses oppositions, ses discordes et ses dualités. Nous devons reprendre toutes les choses et tous les êtres dans notre conscience nouvelle, mais en étant un avec tous et non séparés d'eux par une individualité égoïste.

En d'autres termes, en dehors de la conscience du pur Moi transcendant existant en soi hors du temps et de l'espace, nous devons accepter et devenir la conscience cosmique, nous devons identifier notre être à l'Infini qui s'est fait la base et le contenant des mondes et qui demeure en toutes les existences. Telle est la réalisation que les anciens védântins décrivaient comme « voir toutes les existences en le moi, et le moi en toutes les existences » ; et ils parlaient aussi d'une réalisation suprême par laquelle l'homme répétait en son être le miracle originel de l'existence lorsque l'Être en soi est devenu toutes ces existences qui appartiennent aux mondes du devenir¹. Ces trois termes [transcendant, individuel et cosmique] expriment fondamentalement la totalité de la relation réelle du moi et du monde, que nous devons substituer à la relation fautive créée par l'égo limitatif. Telle est la vision nouvelle, la perception nouvelle d'infinitude d'être qu'il nous faut acquérir, tel est le fondement de l'unité avec toute chose qu'il nous faut établir.

Car notre vrai moi n'est pas l'être mental individuel — celui-ci n'est qu'une image, une apparence ; notre vrai moi est cosmique, infini, il est un avec toute existence et l'habitant de toutes les existences. Le moi derrière notre mental, notre vie et notre corps est le même que le moi derrière le mental, la vie et le corps de tous nos semblables ; et si nous parvenons à le réaliser, nous tendrons naturellement, quand nous tournerons de nouveau notre regard vers nos semblables, à devenir un avec eux sur une base

1. Îsha Upanishad.

de conscience commune. Il est vrai que le mental s'oppose à cette identification et, si nous lui permettons de persister dans ses vieilles habitudes et activités, il fera tout ce qu'il peut pour remettre son voile de dissonances sur notre réalisation et notre possession nouvelles du moi, plutôt que de se réformer et de se soumettre à cette éternelle et vraie vision des choses. Mais, en premier lieu, si nous avons avancé correctement sur la voie du yoga, c'est à travers un mental et un cœur purifiés que nous serons parvenus au Moi ; or, un mental purifié est nécessairement passif et ouvert à la connaissance. Deuxièmement, en dépit même de sa tendance à limiter et à diviser, le mental peut apprendre à penser selon le rythme de la Vérité unifiante au lieu de suivre les termes morcelés des apparences limitatives. Nous devons donc l'habituer, par la méditation et la concentration, à cesser de penser que les choses et les êtres existent séparément en eux-mêmes, et à penser toujours à l'Un, partout, et que toutes choses sont l'Un. Certes, nous avons dit jusqu'à présent que le mouvement de retrait était la première nécessité pour que le *jîva* puisse parvenir à la Connaissance, comme si ce retrait devait être poursuivi exclusivement et indépendamment. Dans la pratique cependant, il est préférable que le sâdhak du yoga intégral unisse les deux mouvements. Par l'un, nous trouverons le moi au-dedans ; par l'autre, nous trouverons ce même moi en tout ce qui, pour le moment, nous semble en dehors de nous-mêmes. Il est bien entendu possible de commencer par le dernier mouvement et de réaliser que toutes choses en cette existence visible et sensible sont Dieu ou Brahman, ou le Virât Purusha¹, puis d'aller au-delà et de trouver ce qui se trouve par-dérrière. Mais cette méthode a ses inconvénients et il vaut mieux, si possible, combiner les deux mouvements.

Cette réalisation de toutes choses en tant que Dieu ou Brahman présente trois aspects, nous l'avons vu, et nous pouvons, par commodité, les considérer comme trois stades d'expérience successifs. En premier lieu, il y a le Moi en lequel existent tous les

1. Virât Purusha : l'Âme universelle.

êtres. L'Esprit, le Divin s'est manifesté en tant qu'Être infini étendu en lui-même, existant en lui-même, pur, affranchi du Temps et de l'Espace, mais soutenant le Temps et l'Espace comme des images de sa conscience. Il transcende toutes choses, et cependant il les contient toutes en l'étendue de son être et de sa conscience. Il n'est lié par rien de ce qu'il crée, contient ou devient. Il est libre et infini, il est toute-béatitude. Selon l'ancienne image, Il porte toutes choses comme l'éther infini porte en soi tous les objets. En fait, cette image du Brahman éthéré¹ peut être d'une grande aide pratique pour le sâdhak qui trouverait difficile de méditer sur ce qui, de prime d'abord, lui semble une idée abstraite et insaisissable. Avec l'image de l'éther — non pas l'éther physique, mais un vaste éther d'être, de conscience et de béatitude qui embrasse tout —, il peut chercher à voir par le mental et à sentir en son être mental cette existence suprême et à s'identifier, à devenir un avec son moi. Cette méditation particulière peut mettre le mental dans un état favorable de prédisposition où, par une déchirure ou un retrait du voile, la vision supramentale pourra inonder la mentalité et changer complètement toute notre vision. Une fois ce changement de vision effectué et à mesure qu'il se renforce et s'affirme jusqu'à occuper toute notre conscience, il se produit finalement un changement dans notre devenir : nous devenons ce que nous voyons. Dans la conscience de notre moi, nous serons plutôt des êtres ultra-cosmiques et infinis que des êtres cosmiques. Dès lors, le mental, la vie et le corps seront seulement des mouvements dans l'infinitude que nous sommes devenus, et nous verrons que ce qui existe n'est pas du tout le monde, mais seulement cet infinitude de l'Esprit en lequel se meuvent les grandioses harmonies cosmiques des images de Son devenir conscient.

Mais alors qu'advient-il de toutes ces formes et ces existences qui constituent l'harmonie? Seront-elles, pour nous, simplement des images, des noms et des formes vides sans aucune

1. *ākāśha*, selon la philosophie *sâmkhyenne*, est le principe de la matière dont est fait l'univers, le substrat subtil omniprésent de toutes choses.

réalité qui les anime, de pauvres choses sans valeur en soi, et si splendides, puissantes ou belles qu'elles aient pu paraître autrefois à notre vision mentale, devront-elles maintenant être rejetées comme si elles avaient perdu toute valeur ? Certainement pas, bien que ce puisse être le premier résultat naturel lorsqu'on s'absorbe très intensément en l'infini du Moi qui contient tout, en excluant les infinitudes qu'il contient. Mais toutes ces choses ne sont pas vides, ne sont pas simplement des formes et des noms irréels imaginés par quelque Mental cosmique ; en leur réalité, elles sont des devenir conscients du Moi, c'est-à-dire que le Moi demeure en elles toutes, de même qu'Il demeure en nous, et Il est conscient d'elles, Il gouverne leurs mouvements. Demeurer en chacune d'elles autant qu'embrasser tout ce qu'Il devient est pour lui une source de béatitude. De même que l'éther contient à la fois la jarre et, pour ainsi dire, est contenu en elle, de même ce Moi contient et habite à la fois toutes les existences, non pas dans un sens physique, mais spirituel, et Il est leur réalité. Cet état d'immanence du Moi, nous devons le réaliser ; nous devons voir et nous-mêmes devenir en notre conscience le Moi qui est en toutes les existences. Écartant toutes les vaines résistances de l'intellect et nos associations mentales, nous devons savoir que le Divin habite tous ces devenir et qu'Il est leur vrai Moi, leur Esprit conscient ; et non seulement le savoir intellectuellement, mais le savoir par notre propre expérience qui finira par contraindre toutes les habitudes de la conscience mentale à se couler dans un moule plus divin.

Enfin, ce Moi que nous sommes doit, pour notre propre conscience, devenir entièrement un avec toutes les existences, bien qu'il les dépasse. Nous devons non seulement voir qu'Il contient et habite tout, mais qu'Il est tout ; non seulement qu'Il est l'esprit immanent, mais aussi le nom et la forme, le mouvement et le maître du mouvement — qu'Il est le mental, la vie et le corps. Par cette réalisation finale, nous retrouverons entièrement, dans la position vraie et dans la vision de la Vérité, tout ce dont nous nous étions tout d'abord retirés dans notre premier mouvement de recul et de détachement. Le mental, la vie et le corps individuels dont nous

nous étions retirés parce qu'ils n'étaient pas notre être véritable, nous les retrouverons comme le vrai devenir du Moi, mais non plus dans une étroitesse purement individuelle. Nous retrouverons le mental, non plus comme une mentalité séparée et emprisonnée dans un mouvement étriqué, mais comme le vaste mouvement du mental universel ; la vie, de même, nous la retrouverons, non plus comme une activité vitale égoïste avec ses sensations et ses désirs, mais comme le libre mouvement de la vie universelle ; et nous retrouverons le corps aussi, qui ne sera plus une prison physique de l'âme, mais un instrument subordonné, un vêtement que l'on peut enlever, réalisant qu'il est également un mouvement de la matière universelle, une cellule du Corps cosmique. Finalement, nous sentirons que toute la conscience du monde physique est une avec notre conscience physique, que toutes les énergies de la vie cosmique autour de nous sont nos propres énergies ; tous les battements de cœur de la grande impulsion et de la grande quête cosmiques, nous les sentirons dans les battements de notre cœur, accordés au rythme de l'Ânanda divin ; nous sentirons tout le mouvement du mental universel se déverser dans notre mentalité, et le mouvement de notre pensée se répandre en lui comme une vague en cette mer immense. Cette unité qui embrasse tout le mental, toute la vie et toute la matière dans la lumière de la Vérité supramentale et dans la pulsation de la Béatitude spirituelle sera, pour nous, notre accomplissement intérieur du Divin dans une conscience cosmique totale.

Mais puisque nous voulons embrasser tout cela dans la double position de l'Être et du Devenir, il faut que notre connaissance soit complète et intégrale. Elle ne doit pas s'arrêter à la réalisation du pur Moi et Esprit, mais inclure aussi tous les modes de l'Esprit par lesquels Il soutient et déroule sa manifestation cosmique et se plonge Lui-même en elle. La connaissance de soi et la connaissance du monde doivent s'unir dans la connaissance globale du Brahman.

Les modes du Moi

Le Moi que nous réalisons par la voie de la connaissance étant non seulement la réalité qui se trouve derrière les états et les mouvements de notre être psychologique et les soutient, mais aussi l'Existence transcendante et universelle qui s'est manifestée en chacun des mouvements de l'univers, il faut donc que la connaissance du Moi inclue aussi la connaissance des principes de l'Être, de ses modes fondamentaux et de ses relations avec les principes de l'univers phénoménal. C'est ce qu'entendait l'Upanishad lorsqu'elle disait du Brahman : « Quand Cela est connu, tout est connu ¹. » Il faut d'abord réaliser Cela en tant que pur principe d'Existence, puis, dit l'Upanishad, ses modes essentiels deviennent clairs pour l'âme qui l'a réalisé. Certes, même avant la réalisation, nous pouvons essayer d'analyser par la raison métaphysique et même de comprendre intellectuellement ce qu'est l'Être et ce qu'est le monde, mais ce genre de compréhension métaphysique n'est pas la Connaissance. En outre, il est possible d'avoir la réalisation sur le plan de la connaissance et de la vision, mais elle n'est pas complète si ce n'est pas une réalisation dans l'expérience entière de l'âme et si notre être tout entier n'est pas uni à cela que nous réalisons ². La science du yoga est de connaître le Suprême, et l'art

1. *yasmin vijñāte sarvam vijñātam* (Shândilya Upanishad).

2. C'est la distinction que fait la Gitâ entre Sâmkhya et Yoga ; les deux sont nécessaires à une connaissance intégrale. (*Note de Sri Aurobindo*)

du yoga de s'unir au Suprême afin de pouvoir vivre dans le Moi et agir du haut de cette position suprême, devenant un, non seulement en l'essence consciente, mais dans la loi consciente de notre être, avec le Divin transcendant, avec Celui que toutes choses et toutes créatures, inconsciemment ou avec une connaissance et une expérience partielles, essaient d'exprimer par la loi inférieure de leur nature. Connaître la Vérité suprême et s'harmoniser à elle est la condition pour être vraiment; exprimer cette Vérité dans tout ce que nous sommes, tout ce que nous faisons et toutes nos expériences, est la condition pour vivre vraiment.

Mais connaître et exprimer vraiment le Suprême n'est pas facile pour l'homme, être mental, parce que la Vérité suprême, et par suite les modes suprêmes de l'existence, sont supramentaux. Ils reposent sur l'essentielle unité de ce qui, pour l'intellect et le mental, et pour notre expérience mentale du monde, semble être deux pôles contraires de l'existence et de la pensée, et par conséquent des termes contradictoires, des opposés irréconciliables; mais pour l'expérience supramentale, ce sont des aspects complémentaires de la même Vérité. Déjà, nous avons vu la nécessité de réaliser le Moi en tant qu'un et multiple à la fois; nous devons réaliser que chaque chose, chaque être, est Cela; nous devons réaliser l'unité de tout et que tout est Cela, à la fois un en la somme et un en l'essence; et nous devons réaliser que Cela est le Transcendant par-delà toute cette unité et toute cette multiplicité que nous voyons partout tels les deux pôles contraires, et pourtant inséparables, de toute existence. Car chaque être individuel est le Moi, le Divin, en dépit des limitations extérieures de la forme mentale et physique sous laquelle il se manifeste pour le moment présent, dans le champ présent de l'espace et dans la succession présente des circonstances qui constituent la trame des états intérieurs et des actes ou des événements extérieurs par lesquels nous connaissons l'individu. De même, toute collectivité, petite ou grande, est le Moi, le Divin qui pareillement s'exprime dans les conditions de cet univers. Nous ne pouvons pas connaître vraiment un individu ni une collectivité si nous les connaissons seulement tels qu'ils se

perçoivent eux-mêmes du dedans, ou comme ils nous apparaissent du dehors ; nous ne les connaissons que si nous voyons en eux le Divin, l'Un, notre propre Moi qui se sert de ses divers modes essentiels et des circonstances occasionnelles de sa propre manifestation. Tant que nous n'avons pas transformé les habitudes de notre mentalité de façon qu'elle vive entièrement dans cette connaissance qui réconcilie toutes les différences en l'Un, nous ne vivons pas dans la Vérité réelle, parce que nous ne vivons pas dans l'Unité réelle. Le sens parfait de l'Unité n'est pas celui qui voit tous les êtres comme des parties d'un seul tout ou comme les vagues d'une seule mer, mais celui qui, dans une suprême identité, voit que chaque être autant que le Tout est totalement le Divin, est totalement notre Moi.

Et pourtant, la Mâyâ de l'Infini est si complexe que certaines perceptions — comme de voir que tous sont des parties du tout, des vagues de la même mer, ou même, en un sens, des entités séparées — peuvent devenir une partie nécessaire de la Vérité et de la Connaissance intégrales. Car, bien que le Moi soit toujours un en tous, nous voyons que, pour les desseins de la manifestation cyclique du moins, il s'exprime en des formes d'âme perpétuelles qui président aux mouvements de notre personnalité à travers les mondes et les âges. Cette existence psychique persistante est l'Individualité vraie derrière les mutations constantes de ce que nous appelons notre personnalité. Mais ce n'est pas un ego limité : c'est un être infini en soi — en vérité, c'est l'Infini lui-même qui consent, d'un plan de son être, à se réfléchir dans une expérience d'âme perpétuelle. C'est sur cette vérité que s'appuie la théorie sâmkhyenne de la pluralité des Purushas ou de la pluralité des âmes essentielles, infinies, libres et impersonnelles, réfléchissant les mouvements d'une seule et même énergie cosmique. C'est là-dessus aussi, d'une autre façon, que s'appuie la philosophie très différente du monisme mitigé qui a surgi comme une protestation contre les excès métaphysiques du bouddhisme nihiliste et de l'Advaita illusionniste. La vieille théorie mi-bouddhique, mi-sâmkhyenne, qui voyait seulement l'Immobile dans le monde

et rien d'autre, sauf une combinaison constante des cinq éléments et des trois modes de l'Énergie inconsciente éclairant leurs fausses activités par la conscience qui reflète l'Immobile, n'est pas toute la vérité du Brahman. Nous ne sommes pas simplement une masse changeante de substance mentale, de substance vitale, de substance corporelle, revêtant de naissance en naissance différentes formes mentales, vitales et corporelles, si bien qu'à aucun moment il n'y a de moi réel derrière tout ce flux, ni de raison consciente d'exister, ni personne, sauf l'Immobile qui ne se soucie nullement de toutes ces choses. Il existe un pouvoir réel et stable de notre être derrière la mutation constante de notre personnalité mentale, vitale et physique, et c'est lui que nous devons connaître et conserver afin qu'à travers lui l'Infini puisse, selon Sa volonté, se manifester à n'importe quel niveau et à n'importe quelle fin de Son activité cosmique éternelle.

Et si nous regardons l'existence du point de vue de toutes les relations possibles, éternelles et infinies, de l'Un d'où toutes choses procèdent, de la Multiplicité dont l'Un est l'essence et l'origine, et de l'Énergie, Pouvoir ou Nature qui aide à maintenir les relations de l'Un et de la Multiplicité, nous verrons que même les philosophies et les religions dualistes qui semblent nier catégoriquement l'unité des êtres et faire une distinction insurmontable entre le Seigneur et Ses créatures, sont quelque peu justifiées. Si, sous leurs formes les plus grossières, ces religions aspirent surtout aux joies ignorantes des cieux inférieurs, elles ont cependant un sens beaucoup plus élevé et plus profond qui nous fait apprécier le cri du poète mystique revendiquant, par une métaphore si familière et vigoureuse, le droit de l'âme à jouir à jamais de l'extase de son embrassement avec le Suprême : « Je ne veux pas devenir le sucre, s'écriait ce poète, je veux manger le sucre ! » Si puissamment fondés soyons-nous dans notre expérience de l'identité essentielle du Moi un en tout, nous ne sommes pas obligés de considérer ce cri comme la simple aspiration d'une sorte de sensualité spirituelle, ni comme le fait d'une âme attachée et ignorante qui refuse la haute et pure austérité de la Vérité suprême. Au contraire, par son côté

positif, cette aspiration nous met en contact avec une profonde et mystérieuse vérité de l'Être qu'aucun langage humain ne peut exprimer, qu'aucune raison humaine ne peut expliquer vraiment, mais dont le cœur a la clef, et que tout l'orgueil de l'âme fondée en la connaissance et affirmant sa pure austérité ne peut abolir. Mais ceci relève des sommets de la voie de la dévotion; nous y reviendrons plus tard.

Le sâdhak du yoga intégral aura une conception intégrale du but à atteindre et il cherchera une réalisation intégrale. Le Divin se manifeste éternellement selon bien des modes essentiels, Il se possède et se découvre sur bien des plans et par bien des pôles de Son être; chaque mode a son dessein, chaque plan ou chaque pôle son accomplissement, non seulement à la pointe extrême, mais dans toute l'étendue possible de l'Unité éternelle. C'est nécessairement par le Moi individuel que nous devons arriver à l'Un; c'est la base de toute notre expérience. Par la Connaissance, nous arrivons à l'identité avec l'Un, car, quoi qu'en dise le dualiste, il existe une identité essentielle qui nous permet de plonger en notre Source et de nous libérer de tout esclavage à l'individualité, et même de tout esclavage à l'universalité. L'expérience de l'identité n'est pas non plus le privilège exclusif de la voie de la connaissance ni de l'état pur de l'être abstrait. Le sommet de toute notre action et de la voie des œuvres, nous l'avons vu, est aussi l'immersion de notre être en le Seigneur par l'unité avec la Volonté divine ou avec le Pouvoir conscient divin; le sommet de l'amour aussi est l'immersion extatique de notre être en l'unité d'une joie béatifique avec l'objet de notre amour et de notre adoration. Cependant, pour les œuvres divines dans le monde, le Moi individuel se transforme en un centre de conscience à travers lequel la Volonté divine, une avec l'Amour divin et la Lumière divine, se déverse dans la multiplicité de l'univers. De même, nous arrivons à l'unité avec tous nos semblables par l'identité de ce moi individuel avec le Suprême et avec le moi qui est en tous les autres. Mais en même temps, par ce moi individuel et pour l'action de la Nature, nous préservons une distinction en tant que forme d'âme de l'Un, et

nous pouvons garder des relations de différence tout en étant un avec les autres êtres et un avec le Suprême Lui-même. Ces relations seront nécessairement très différentes, en essence et en esprit, de celles que nous avons quand nous vivions entièrement dans l'Ignorance et quand l'Unité était simplement un mot ou l'aspiration maladroite d'un amour, d'une sympathie ou d'un désir imparfaits. L'Unité sera la loi, la différence existera simplement pour la jouissance variée de l'unité. Ne redescendant plus dans le monde de la division qui s'accroche à la séparation et au sens de l'ego, mais n'étant pas attachés non plus à la recherche exclusive d'une pure identité qui se refuse au jeu de la différence, nous embrasserons et réconcilierons les deux pôles de l'être au point où ils se rencontrent : en l'infinité du Suprême.

Le Moi, même le moi individuel, diffère de notre personnalité, de même qu'il diffère de notre ego mental. Notre personnalité n'est jamais la même, c'est un changement constant, une combinaison variée. Ce n'est pas une conscience fondamentale, mais un déroulement de formes de conscience ; ce n'est pas un pouvoir de l'être, mais un jeu divers de pouvoirs fragmentaires de l'être ; ce n'est pas ce qui possède la joie d'être de notre existence, mais ce qui cherche des notes diverses et des tonalités d'expérience qui traduiront plus ou moins cette joie parmi les fluctuations des relations. C'est aussi le Purusha et le Brahman, mais c'est le Purusha muable, un phénomène de l'Éternel et non sa réalité stable. La Gîta fait une distinction entre trois Purushas qui constituent l'ensemble de l'Être divin en son immobilité et son action : le Muable, l'Immuable et le Suprême qui est par-delà l'un et l'autre et les embrasse. Ce Suprême est le Seigneur en lequel nous devons vivre, le Moi suprême en nous et en tous. L'Immuable est le Moi silencieux, égal, inactif, inchangé, auquel nous atteignons quand nous passons de l'activité à la passivité, du jeu de la conscience, de la force et de la quête de la joie, à la base constante et pure de la conscience, de la force et de la joie où le Suprême, libre, tranquille et sans attachement, possède le jeu et en jouit. Le Muable est la substance et le moteur immédiat de ce flux changeant de personnalité ; par

Lui, les relations de notre vie cosmique sont possibles. Fixé en le Muable, l'être mental bouge avec ce flux et ne possède pas la paix ni le pouvoir éternels, ni la joie de son être; fixée en l'Immuable, l'âme contient en soi la paix, le pouvoir et la joie, mais est incapable d'agir dans le monde; tandis que l'âme qui peut vivre en le Suprême jouit de la paix, de la puissance et de la joie éternelles et de la largeur de l'être; sa connaissance et son pouvoir ne sont pas liés par le caractère, la personnalité, ni par les formes de sa force et les habitudes de sa conscience, et pourtant elle se sert de toutes les formes et de tous les caractères avec une liberté et un pouvoir immenses pour exprimer le Divin dans le monde. Mais ici, le changement ne vient pas d'une altération des modes essentiels du Moi, il vient de ce que nous avons émergé en la liberté du Suprême et que nous faisons un usage correct de la loi divine de notre être.

Relativement à ce triple mode de l'Être, la philosophie indienne fait une distinction entre le Brahman avec attributs et le Brahman sans attributs, de même que la pensée européenne distingue le Dieu Personnel du Dieu Impersonnel. L'Upanishad souligne clairement la nature toute relative de cette opposition quand elle décrit le Suprême comme « le sans-attributs qui possède tout attribut¹ ». Ce sont encore deux modes essentiels, deux aspects fondamentaux, deux pôles de l'être éternel, qui tous deux sont dépassés en la Réalité divine transcendante. Pratiquement, ils correspondent au Brahman silencieux et au Brahman actif. D'un certain point de vue, en effet, tout le mouvement de l'univers peut être considéré comme une expression ou un modelage divers des attributs innombrables et infinis du Brahman. Par sa Volonté consciente, son être revêt toutes sortes de propriétés ou de modelages de substance d'être consciente, toutes sortes d'habitudes cosmiques, si l'on peut dire, et de pouvoirs de conscience dynamiques, *gunas*, en quoi le mouvement cosmique tout entier peut se résoudre. Mais Il n'est lié par aucun d'eux, ni par leur somme ni par leurs possibilités infinies les plus extrêmes; Il est au-dessus de tous Ses

1. *nirguno gunî.*

attributs et, sur un certain plan de l'être, il en est affranchi. Le *nirguna* ou « Sans-attributs » n'est pas incapable d'attributs ; au contraire, c'est ce même *nirguna* qui se manifeste dans le *saguna* et dans l'*anantaguna* aux attributs infinis, puisqu'Il contient tout et qu'Il a la capacité absolue de se révéler Lui-même dans une diversité sans limite. Il est exempt d'attributs en ce sens qu'Il les dépasse — et en vérité, s'Il n'était pas affranchi de Ses attributs, ceux-ci ne pourraient pas être infinis : Dieu serait soumis à Ses attributs, lié par Sa nature, Prakriti serait maîtresse suprême et Purusha serait sa création et son jouet. L'Éternel n'est lié ni par les attributs ni par l'absence d'attributs, ni par la Personnalité ni par l'Impersonnalité ; Il est Lui-même par-delà toutes nos définitions, positives ou négatives.

Mais si nous ne pouvons pas définir l'Éternel, nous pouvons du moins nous unir à lui. Il est dit que nous pouvons devenir l'Impersonnel mais non le Dieu Personnel ; cela est vrai seulement en ce sens que personne ne peut devenir individuellement le Seigneur de tous les univers ; nous *pouvons* trouver notre délivrance dans l'existence du Brahman actif autant qu'en celle du Brahman silencieux ; nous pouvons vivre dans les deux, revenir à notre être dans les deux, mais chaque expérience aura sa caractéristique propre : nous deviendrons un avec le Nirguna en notre essence, et un avec le Saguna en la liberté de notre être actif, dans notre nature¹. De la paix, de l'équilibre et du silence éternels, le Suprême se déverse dans une activité éternelle — libre, infini, fixant librement ses propres déterminations, utilisant les attributs infinis pour les façonner en des combinaisons variées d'attributs. Il faut donc, nous aussi, revenir à cette paix, cet équilibre et ce silence, et agir de là, divinement libre de l'esclavage des attributs, et pourtant les utilisant tous, même les plus contradictoires, avec largeur et souplesse pour l'œuvre divine dans le monde. Seulement, le Seigneur agit du centre même de toutes choses, tandis que nous devons agir par la transmission de Sa volonté, de Son Pouvoir

1. *sâdharmya mukti*.

et de Sa connaissance à travers ce centre individuel, cette forme d'âme de Lui que nous sommes. Le Seigneur n'est soumis à rien ; la forme d'âme individuelle est soumise à son propre Moi suprême, et plus cette soumission est grande et absolue, plus grandit son sentiment de force et de liberté absolues.

La distinction entre le Personnel et l'Impersonnel est essentiellement la même en Occident qu'en Inde, mais les termes employés en Occident ont diverses associations et donc certaines limitations qui sont étrangères à notre façon de penser. Le Dieu personnel des religions européennes est une Personne au sens humain du mot ; il est limité par ses attributs, bien que, par ailleurs, il possède l'omnipotence et l'omniscience ; c'est ce qui correspond aux conceptions indiennes particulières de Shiva, de Vishnu ou de Brahmâ, ou de la Mère Divine de toute chose, Durgâ ou Kâlî. En fait, chaque religion érige, adore et sert une Divinité personnelle différente suivant son cœur et sa pensée. Le Dieu féroce et inexorable de Calvin est un être différent du Dieu doux et aimant de saint François, de même que Vishnu, le miséricordieux, est différent de Kâlî, la terrible, bien que Kâlî soit toujours aimante et bienfaisante — elle est pleine de pitié même quand elle tue et sauve quand elle détruit. Shiva, le Dieu du renoncement ascétique qui détruit toutes choses est, en apparence, différent de Vishnu et de Brahmâ qui agissent par grâce et par amour et pour la conservation des créatures ou pour la vie et pour la création. Il est évident que des conceptions de ce genre ne peuvent être que dans un sens très partiel et très relatif de vraies descriptions du Créateur et Souverain de l'univers, infini et omniprésent. D'ailleurs, la pensée religieuse indienne n'affirme pas que ce soient des descriptions adéquates. Le Dieu Personnel n'est pas limité par Ses attributs, Il est *ananta-guna*, capable d'attributs infinis et par-delà tout attribut, libre de s'en servir comme Il le veut et de manifester Sa divinité infinie sous des formes et des noms variés pour satisfaire au désir et au besoin de l'âme de chacun suivant sa nature et sa personnalité. C'est pour cette raison que le mental européen ordinaire trouve si difficile de comprendre que la religion indienne puisse être

distincte de la philosophie du Védânta ou du Sâmkhya, parce qu'il a du mal à concevoir un Dieu Personnel doté d'attributs infinis, un Dieu personnel qui ne soit pas une Personne mais l'unique et seule Personne réelle et la source de toute personnalité. Pourtant, c'est la seule vérité valable et complète de la Personnalité divine.

La place de la Personnalité divine dans notre synthèse sera mieux examinée quand nous parlerons du yoga de la dévotion ; disons seulement ici qu'elle a et garde sa place dans le yoga intégral, même quand la libération est atteinte. Pratiquement, il existe trois degrés pour s'approcher du Dieu Personnel : le premier où Il est conçu avec une forme particulière ou des attributs particuliers qui sont le nom et la forme de la Divinité que notre nature et notre personnalité préfèrent¹ ; le second où Il est la Personne réelle unique, la Personnalité totale, l'Anantaguna ; le troisième où nous revenons à la source ultime de toute idée et de tout fait de personnalité — c'est ce que l'Upanishad désigne d'un seul terme : « Lui », sans fixer d'attributs. C'est ici que notre réalisation du Divin personnel et celle du Divin impersonnel se rencontrent et deviennent une en la Divinité suprême. Car, finalement, le Divin impersonnel n'est pas simplement une abstraction ni un principe, un état, un pouvoir, un degré d'être, pas plus que nous ne sommes nous-mêmes des abstractions. L'intellect s'en approche tout d'abord par ce genre de conceptions abstraites, mais la réalisation finit par les dépasser. Quand nous réalisons des principes d'être ou des états d'existence consciente de plus en plus hauts, nous n'arrivons pas à une annulation de tout dans une sorte de zéro positif, ni même à un état d'existence inexprimable, mais à l'Existence transcendante elle-même, qui est aussi l'Existant par-delà toute définition personnelle et n'en demeure pas moins l'essence de la personnalité.

Quand nous vivons en Cela et que notre être est en Cela, nous pouvons Le posséder simultanément dans ses deux modes : l'Impersonnel, dans un suprême état d'être et de conscience,

1. *ishta devatâ*.

dans une impersonnalité infinie de puissance et de béatitude se possédant elle-même; le Personnel, par l'action de la nature divine à travers notre forme d'âme individuelle et par la relation entre cette individualité et son Moi transcendant et universel. Nous pouvons même garder notre relation avec la Divinité personnelle sous Ses formes et Ses noms — si, par exemple, notre œuvre est surtout une œuvre d'Amour, nous pouvons chercher à Le servir et à L'exprimer en tant que Seigneur d'Amour —, mais nous aurons en même temps une réalisation intégrale de Lui sous tous Ses noms, toutes Ses formes et tous Ses attributs, et nous ne commettrons pas l'erreur de prendre celui de Ses visages qui correspond le mieux à notre attitude vis-à-vis du monde, pour la totalité de la Divinité infinie.

La réalisation de Sat-chit-ânanda

Les modes du Moi dont il a été question dans le précédent chapitre peuvent sembler tout d'abord d'un caractère hautement métaphysique, des concepts intellectuels plus utiles pour une analyse philosophique que pour une réalisation pratique. Mais c'est une distinction fautive qui tient à la division de nos facultés. S'il est un principe fondamental de l'ancienne sagesse de l'Orient sur laquelle nous nous fondons, c'est que la philosophie ne doit pas être simplement un passe-temps intellectuel éthéré ni un jeu dialectique subtil, ni même une poursuite de la vérité métaphysique pour elle-même, mais une découverte, par tous les moyens appropriés, des vérités de base de toute l'existence, qui, dès lors, doivent devenir le principe directeur de notre existence. Sâmkhya, la réalisation abstraite et analytique de la vérité, est un aspect de la Connaissance; Yoga¹, la réalisation concrète et synthétique dans notre expérience, dans notre état intérieur et dans notre vie extérieure, est l'autre aspect. L'un et l'autre sont des moyens d'échapper à l'ignorance et au mensonge et de vivre dans et par la vérité. Et puisque notre but, en tant qu'êtres pensants, doit toujours être de tendre vers la connaissance et les possibilités les plus hautes, c'est donc la vérité la plus haute que l'âme doit rechercher par la pensée et accomplir dans la vie.

1. *Sâmkhya*, *Yoga*, sont devenus les noms de deux écoles philosophiques de l'Inde ancienne, la première fondée sur l'analyse de la Nature et de la Conscience (Prakriti et Purusha), la seconde (représentée par Patañjali) sur la découverte intérieure de l'Unité et sur la fusion en l'Absolu.

D'où l'importance de la partie du yoga de la Connaissance que nous considérons maintenant, c'est-à-dire la connaissance des principes essentiels de l'Être et des modes essentiels de l'existence-en-soi¹ sur lesquels l'absolu Divin a fondé Sa manifestation. Si la vérité de notre être est une unité infinie en laquelle seule se trouvent la largeur, la lumière, la connaissance, la puissance, la béatitude parfaites, et si notre asservissement à l'obscurité, à l'ignorance, la faiblesse, la douleur et aux limitations vient de notre façon d'envisager l'existence comme un conflit entre une infinie multiplicité d'existences séparées, alors, évidemment, trouver le moyen qui nous débarrassera de l'erreur et nous apprendra à vivre en la vérité est la sagesse la plus pratique, la plus concrète, la plus utilitaire et, en même temps, la plus élevée et la plus philosophique. De même, si l'Un est essentiellement l'être libéré de l'esclavage du jeu des attributs qui constituent notre psychologie et si la soumission à ce jeu engendre la lutte et la discorde où nous vivons et où nous nous débattons éternellement entre deux pôles — le bien et le mal, la vertu et le péché, la satisfaction et l'échec, la joie et la douleur, le plaisir et la souffrance —, alors la seule sagesse pratique est de passer au-delà des attributs et d'établir notre base en la paix stable de Cela qui est à jamais par-delà les attributs. Si l'attachement à la personnalité changeante est la cause de notre ignorance de nous-mêmes, de notre discorde et de nos conflits avec nous-mêmes, avec la vie et avec autrui, et si cet Un impersonnel existe, en lequel toute cette discorde, cette ignorance, ces efforts vains et tumultueux n'ont point de place parce qu'Il est éternellement semblable à Lui-même et en harmonie avec Lui-même, alors, parvenir en nos âmes à cette impersonnalité sans trouble et à cette unité d'être est la seule voie, le seul objet de l'effort humain que notre raison puisse consentir à qualifier de pratique.

Cette unité, cette impersonnalité, cette liberté vis-à-vis du jeu des attributs existe vraiment; nous sommes vraiment soulevés au-dessus du conflit et des vagues de cette Nature qui, à travers

1. *tattva jñāna*.

notre mental et notre corps, est perpétuellement en quête de la vraie clef et du secret de toutes ses relations. La très ancienne et la plus haute expérience que l'homme puisse avoir nous dit et nous répète que c'est seulement quand on parvient là, seulement quand on devient impersonnel, un, immobile, rassemblé en soi-même, supérieur à l'existence mentale et vitale, établi en Cela qui est éternellement supérieur à l'existence, que peuvent s'obtenir une paix et une liberté intérieure stables, parce qu'elles existent en soi. Par conséquent, nous sommes en présence du but premier et, en un sens, caractéristique et essentiel, du yoga de la Connaissance. Mais comme nous l'avons déjà dit avec insistance, si c'est le premier but, ce n'est point le seul; s'il est essentiel, il n'est pas complet. La Connaissance n'est pas complète si elle nous montre seulement comment échapper à toutes relations et entrer en Cela qui les transcende, comment passer de la personnalité à l'impersonnalité, de la multiplicité à l'unité sans traits. Elle doit nous donner aussi la clef que cherche l'existence cosmique, le secret du jeu total des relations, de la totale variété de la multiplicité, de tout ce conflit et cet écheveau de personnalités. Et la connaissance demeure incomplète si elle nous donne seulement l'idée sans la possibilité de la vérifier dans l'expérience; nous cherchons la clef, le secret qui nous permettra de gouverner le phénomène par la réalité qu'il représente, de résoudre ses discordes par le principe caché de concorde et d'unification qu'il recouvre, et, par-delà les efforts convergents et divergents du monde, de parvenir à l'harmonie de son accomplissement. Non seulement la paix mais l'accomplissement est ce que cherche le cœur du monde et ce qu'une connaissance de soi parfaite et efficace doit lui donner; la paix est seulement le support éternel, la condition infinie, l'atmosphère naturelle de l'accomplissement de soi.

En outre, si la connaissance veut découvrir le vrai secret de la multiplicité, de la personnalité, des attributs, du jeu des relations, elle doit, entre l'impersonnel et la source de la personnalité, entre le sans-attributs et ce qui s'exprime par les attributs, entre l'unité de l'existence et sa multiplicité aux traits innombrables,

nous montrer une unité réelle en l'essence de l'être et une unité intime en le pouvoir de l'être. Une connaissance qui laisse béer un gouffre entre les deux ne peut pas être la connaissance ultime, aussi logique qu'elle puisse sembler à l'intelligence analytique ou satisfaisante qu'elle soit pour l'expérience de la division. La vraie connaissance doit parvenir à une unité qui embrasse la totalité des choses alors même qu'elle les dépasse, et non à une unité qui est incapable de totalité et la rejette. Il ne peut pas y avoir pareil abîme de dualité infranchissable dans la Toute-Existence elle-même, ou entre l'Unité transcendante et le Tout-Existant. Et il en est de l'expérience et de l'accomplissement de soi comme de la connaissance. Une expérience qui trouve au sommet des choses un abîme originel infranchissable entre deux principes contraires et qui tout au plus sait sauter par-dessus, si bien qu'elle est obligée de vivre en l'un ou en l'autre sans pouvoir embrasser et unifier, n'est pas l'expérience ultime. Que nous cherchions à connaître par la pensée ou par la vision de la connaissance par-delà toute pensée, ou par une parfaite expérience du moi au plus profond de notre être qui est la plus haute réalisation sur la voie de la connaissance, nous devons être capables de penser, de voir, d'avoir l'expérience et de vivre une unité entièrement satisfaisante. C'est cela que nous découvrons dans la conception, la vision et l'expérience de l'Un dont l'unité ne cesse point et n'est jamais perdue de vue quand Il s'exprime dans la Multiplicité; qui n'est pas esclave des attributs tout en étant attribut infini; qui contient et combine toutes les relations, et cependant demeure à jamais absolu; qui n'est pas une personne et qui, pourtant, est toutes les personnes parce qu'Il est l'être total et l'unique Être conscient. Le centre individuel que nous appelons nous-mêmes doit avoir pour but d'entrer en toute conscience dans ce Divin et de reproduire Sa nature divine en nous-mêmes, et c'est aussi le but le plus élevé et le plus merveilleux, et en même temps le plus parfaitement rationnel et suprêmement pragmatique et utile qui s'offre à nous. C'est l'accomplissement de notre propre existence, et en même temps l'accomplissement de notre existence cosmique, celle de l'individu en lui-même et de l'individu dans ses relations avec la

Multiplicité cosmique. Entre ces deux termes il n'existe pas d'opposition irréconciliable ; au contraire, il existe une unité profonde puisque nous avons découvert que notre Moi et le Moi du monde ne font qu'un.

En fait, tous ces termes contraires sont simplement les conditions générales de la manifestation de l'existence consciente au sein du Transcendant qui reste toujours un, non seulement derrière mais au milieu de toutes les conditions, si contraires puissent-elles paraître. L'origine, la substance spirituelle unifiante, le mode substantiel unique de toutes les conditions, est ce que, pour la commodité de notre pensée, on a appelé la trinité de Sat-chit-ânanda — Existence, Conscience, Félicité ; tels sont partout les trois termes divins inséparables. Aucun de ces termes n'est vraiment séparé, bien que notre pensée et notre expérience mentale puissent non seulement les distinguer mais les séparer. Le mental peut dire et penser : « J'étais, mais inconscient » (car nul être ne peut dire : « Je suis, mais inconscient »), et il peut penser ou sentir : « Je suis, mais misérable et n'ai aucun plaisir à vivre », mais en réalité cela n'est pas possible. L'existence que nous sommes réellement, l'éternel « Je suis » dont on ne peut jamais dire vraiment « Il était », n'est nulle part et à nul moment inconscient. Ce que nous appelons inconscience est simplement une autre-conscience ; nous nous retirons de la vague superficielle de notre perception mentale des objets extérieurs et commençons à percevoir notre moi subliminal et, en même temps, les autres plans de l'existence. En fait, nous ne sommes pas plus inconscients quand nous sommes endormis ou assommés, ou drogués ou « morts », ou dans n'importe quel autre état, que lorsque nous sommes plongés dans nos pensées, oublieux de notre moi physique et de tout ce qui nous entoure. Pour quiconque a avancé tant soit peu sur le chemin du yoga, c'est là une proposition tout à fait élémentaire qui n'offre aucune difficulté pour la pensée, parce qu'elle est en tout point prouvée par l'expérience. Il est plus difficile de réaliser que l'existence et l'absence de joie de vivre ne peuvent pas aller de pair. Ce que nous appelons misère, chagrin, douleur, absence de joie n'est

aussi qu'une vague superficielle de la joie d'être, qui pour notre expérience mentale prend ces teintes apparemment contraires en raison d'une sorte de mystification ou de fausse réception dans notre être divisé; mais cet être divisé n'est pas du tout notre existence, c'est seulement une formulation fragmentaire ou un embrun décoloré de la conscience-force jeté par la mer infinie de notre propre existence. Pour réaliser cela, nous devons sortir de notre absorption dans ces habitudes de surface, dans ces petites mystifications de notre être mental; et quand on passe vraiment derrière et en dehors, on est surpris de constater à quel point elles sont superficielles, comme elles se révèlent ridiculement faibles et peu pénétrantes, telles des piqûres d'épingle; et nous devons réaliser l'Existence vraie, la Conscience vraie et la vraie expérience de l'Existence et de la Conscience : Sat, Chit et Ânanda.

Chit, la Conscience divine, n'est pas la perception mentale que nous avons de nous-mêmes; ce genre de perception, nous le découvrons vite, n'est qu'une forme, un mode ou un mouvement inférieur et limité. À mesure que nous progressons et prenons conscience de l'âme en nous et dans les choses, nous réalisons qu'il existe une conscience aussi dans la plante, dans le métal, l'atome, dans l'électricité et dans tout ce qui appartient à la Nature physique; nous découvrons même que ce n'est pas vraiment, à tous égards, un mode de conscience inférieur ni plus limité que le mental; au contraire, dans beaucoup de formes dites « inanimées », la conscience est plus intense, plus rapide, plus aiguë, bien que moins développée en surface. Mais cette conscience de la Nature vitale et physique, comparée à Chit, n'est aussi qu'une forme, un mode, un mouvement inférieur et, par conséquent, limité. Ces modes de conscience inférieurs sont la substance consciente des plans inférieurs au sein d'une unique existence indivisible. En nous-mêmes aussi, dans notre être subconscient, se trouve l'activité de la Nature physique inanimée qui justement a servi à constituer la base de notre être physique, puis l'activité de la vie végétale et l'activité de la création animale inférieure autour de nous. Tous ces modes de conscience sont tellement dominés et

conditionnés par notre être conscient pensant et raisonnant, que nous ne sommes pas vraiment conscients de ces plans inférieurs ; nous sommes incapables de percevoir directement, et telle qu'elle est, l'action propre à ces parties de notre être, et nous recevons leurs signes très imparfaitement suivant les conditions et les valeurs du mental pensant et raisonnant. Pourtant, nous savons très bien qu'une part animale et la part spécifiquement humaine cohabitent en nous : une créature d'impulsions et d'instincts conscients qui n'est ni réfléchie ni rationnelle, et un être capable de revenir sur son expérience par la pensée et la volonté, de la regarder d'en haut avec la lumière et la force d'un plan supérieur et, jusqu'à un certain point, de la gouverner, l'utiliser et la modifier. Mais l'animal en l'homme n'est que la tête de notre être sub-humain ; au-dessous, il y a aussi une bonne part sub-animale et purement vitale, beaucoup de choses qui agissent d'instinct, impulsivement, et dont la conscience constituante est retirée derrière la surface. Au-dessous de cet être sub-animal, il existe encore une autre profondeur, sub-vitale. Quand nous avançons dans la connaissance de nous-même et dans l'expérience supranormale que donne le yoga, nous percevons que le corps lui aussi a une conscience qui lui est propre ; il a ses habitudes, ses impulsions, ses instincts, une volonté inerte mais effective, qui diffère de celle du reste de notre être et peut lui résister, limiter son efficacité. La majeure partie du conflit de notre être vient de cette existence composite et de l'interaction de ces plans variés et hétérogènes, car l'homme terrestre est le résultat d'une évolution et il contient en lui-même la totalité de cette évolution, depuis l'être conscient purement physique et subvital jusqu'à la créature mentale qu'il est à son sommet.

En fait, cette évolution est une manifestation, et, de même que nous avons en nous des moi subnormaux et des plans sub-humains, il existe en nous, au-dessus de notre être mental, des plans supranormaux et surhumains. Chit, la substance consciente et universelle de l'existence, y assume d'autres positions, se meut suivant d'autres modes, d'autres principes et par d'autres facultés

d'action. Au-dessus du mental, il existe un plan de Vérité, comme les anciens sages védiques l'avaient découvert, un monde de l'Idée lumineuse en soi, douée de sa propre puissance de réalisation et qui peut diriger sa lumière et sa force sur notre mental, notre raison, nos sentiments, nos impulsions, nos sensations et les utiliser, les gouverner conformément à la Vérité réelle des choses, tout comme nous dirigeons notre raison et notre volonté mentales sur nos expériences sensibles et sur notre nature animale pour les utiliser et les gouverner conformément à nos perceptions rationnelles et morales. Sur ce plan de Vérité, il n'existe pas de recherche, mais une possession naturelle ; pas de conflit ni de séparation entre la volonté et la raison, entre l'instinct et l'impulsion, le désir et l'expérience, l'idée et la réalité, mais une harmonie de tous les éléments, qui sont concomitants et agissent en accord, unifiés en leur origine, en leur développement et leur exécution. Mais par-delà ce plan et accessibles à travers lui, il en est d'autres où Chit lui-même se révèle — Chit, l'origine fondamentale et la totalité première de toute cette conscience variée qui sert ici-bas aux formations et aux expériences diverses. La volonté et la connaissance, les sensations et toutes nos autres facultés, nos pouvoirs, nos modes d'expérience, y sont non seulement harmonisés, concomitants, unifiés, mais forment un seul et même être de conscience, un seul et même pouvoir de conscience. C'est ce Chit fondamental qui se modifie et devient le supramental sur le plan de Vérité ; qui devient la raison, la volonté, les émotions, les sensations mentales, sur le plan mental ; et sur les plans inférieurs, qui devient les instincts physiques et vitaux, les impulsions, les habitudes d'une force obscure qui n'est pas pleinement consciente d'elle-même sur la surface. Tout est Chit, parce que tout est Sat : tout est un mouvement varié de la Conscience originelle, parce que tout est un mouvement varié de l'Être originel.

Quand nous découvrons, voyons ou connaissons Chit, nous découvrons aussi que son essence est Ânanda, la joie de l'existence en soi. Posséder le moi, c'est posséder la béatitude du moi ; ne pas posséder le moi, c'est être à la recherche, plus ou moins obscure,

de la joie de l'existence. Chit goûte éternellement sa propre béatitude; et puisque Chit est la substance d'être consciente et universelle, l'être conscient universel goûte lui aussi sa propre béatitude consciente et la joie universelle de l'existence. Le Divin, qu'Il se manifeste dans la totalité des attributs ou sans attributs, dans la Personnalité ou l'Impersonnalité, dans l'Un qui absorbe la Multiplicité ou en l'Un qui manifeste sa Multiplicité essentielle, jouit toujours de sa propre béatitude et de toute béatitude, parce qu'Il est toujours Sat-chit-ânanda. Pour nous aussi, connaître et posséder notre vrai Moi dans l'essentiel et dans l'universel, c'est découvrir l'essentielle et universelle joie d'être, la béatitude en soi et la béatitude en tout. Car l'universel est simplement la coulée de l'existence, de la conscience et de la félicité essentielles; en quelque lieu et sous quelque forme que Cela manifeste Son existence, se trouvent nécessairement la conscience essentielle et, par conséquent, la joie essentielle.

L'âme individuelle ne possède pas sa vraie nature, ni ne réalise la vraie nature de son expérience, parce qu'elle se sépare, non seulement de l'essentiel, mais de l'universel en s'identifiant aux accidents séparés, à la forme et au mode non essentiels, à l'aspect et au véhicule séparés. Ainsi, elle prend son mental, son corps et son courant de vie pour son moi essentiel. Elle essaie de les imposer, pour leur propre satisfaction, contre l'universel et contre Cela dont l'universel est la manifestation. Elle a raison d'essayer de s'imposer et de s'accomplir dans l'universel pour servir ce qui est plus grand que l'universel et par-delà, mais elle a tort de vouloir le faire contre l'universel et en obéissant à un aspect fragmentaire de l'universel. Cet aspect fragmentaire, ou plutôt cette collection d'expériences fragmentaires, elle les combine autour d'un centre artificiel d'expérience mentale — son ego mental qu'elle appelle elle-même — et elle sert cet ego et vit pour lui au lieu de vivre pour ce qui est par-delà et plus grand que l'ego, et dont les aspects même les plus vastes et les plus généraux ne sont encore que des manifestations partielles. Mais c'est vivre dans le faux moi, non dans le vrai moi; c'est vivre pour l'ego et lui être soumis, et non

vivre pour le Divin et Lui obéir. Savoir comment cette chute s'est produite et dans quel but, relève du Sâmkhya plutôt que du Yoga. Pratiquement, nous devons bien comprendre le fait que cette division de soi est la cause de la limitation de soi, qui est la cause de notre incapacité à posséder la vraie nature de notre être et de notre expérience, et, par suite, la cause de notre soumission à l'ignorance, à l'impuissance et à la souffrance dans notre mental, notre vie et notre corps. La non-possession de l'unité est la cause première; retrouver l'unité est le moyen souverain: l'unité avec l'universel et l'unité avec Cela que l'universel doit exprimer sur terre. Nous devons réaliser notre vrai moi et le vrai moi de tout, et réaliser le vrai moi, c'est réaliser Sat-chit-ânanda.

Les difficultés de l'être mental

Nous sommes arrivés sur la voie de la Connaissance à ce stade de développement où, après avoir commencé par affirmer que la réalisation de notre moi pur, notre existence pure au-delà des conditions mentales, vitales et corporelles, était le premier objet de ce yoga, nous affirmons que ce n'est pas suffisant et que nous devons aussi réaliser le Moi ou Brahman en ses modes essentiels, et principalement en son unique et triple réalité, Sat-chit-ânanda. Non seulement l'existence pure, mais la conscience pure et la pure béatitude de son être et de sa conscience sont la réalité du Moi, l'essence du Brahman.

Il existe en outre deux réalisations différentes du Moi ou Sat-chit-ânanda. L'une est celle de l'existence-conscience-félicité silencieuse, passive, immobile, absorbée en soi, auto-suffisante, une et impersonnelle, sans jeu d'attributs, détournée du phénomène infini de l'univers ou le regardant avec indifférence et sans y participer. L'autre est celle de cette même existence-conscience-félicité, souveraine, libre, maîtresse de toutes choses, agissant dans un calme inaliénable, se déversant dans une action infinie et en des attributs infinis, tout en restant éternellement concentrée en elle-même — unique et suprême Personne qui porte en elle tout ce jeu de la personnalité dans une égale et vaste impersonnalité, qui possède le phénomène infini de l'univers sans attachement, mais sans éloignement insurmontable non plus, avec une maîtrise

divine, un innombrable rayonnement de sa lumineuse félicité éternelle, qui tient cette manifestation elle-même sans être tenue par elle, la gouverne librement et, par conséquent, n'est pas liée par elle. Ce n'est pas le Dieu personnel des religions ni le Brahman avec attributs des philosophes, mais Cela en qui personnel et impersonnel, attributs et absence d'attributs sont réconciliés. C'est le Transcendant qui possède l'un et l'autre en Son être et les emploie l'un et l'autre comme des modes de Sa manifestation. Tel est donc l'objet de la réalisation pour un sâdhak du yoga intégral.

Nous voyons donc tout de suite, de ce point de vue, que la réalisation du moi pur et immobile que nous obtenons en nous retirant du mental, de la vie et du corps, est seulement la base nécessaire d'une plus grande réalisation. Ce procédé n'est donc pas suffisant pour notre yoga ; quelque chose d'autre est nécessaire, quelque chose de plus positif qui embrasse tout. De même que nous nous sommes retirés de tout ce qui constitue notre moi apparent et du phénomène universel en lequel il demeure afin d'entrer en le Brahman existant en soi, conscient en soi, il faut maintenant que l'existence, la conscience et la félicité mêmes du Brahman qui embrassent tout, reprennent possession de notre mental, de notre vie et de notre corps. Nous devons non seulement posséder la pure existence en soi indépendante du jeu du monde, mais posséder toute l'existence comme la nôtre ; nous devons non seulement nous connaître en tant que conscience non égoïste et infinie par-delà tout changement dans le Temps et l'Espace, mais nous fondre dans cette immense coulée de conscience et de force créatrice dans le Temps et l'Espace ; non seulement vivre dans cette paix et cette quiétude insondables, mais dans la libre, l'infinie félicité au cœur de toute chose dans l'univers, car cela aussi, et pas seulement le calme absolu, est Sat-chit-ânanda, est Brahman.

Si nous pouvions facilement nous élever jusqu'au plan supramental et nous y établir solidement, et si, par le pouvoir propre aux facultés supramentales et divines, nous pouvions alors réaliser ce que sont vraiment le monde et l'être, la conscience et l'action,

si nous pouvions sortir de l'expérience consciente et y retourner à volonté, cette réalisation intégrale ne présenterait aucune difficulté essentielle. Mais l'homme est un être mental, pas encore un être supramental. C'est donc par le mental qu'il doit chercher la connaissance et réaliser son être, en prenant l'aide, autant que possible, des régions supramentales. Cette caractéristique de notre être au stade actuel de son développement, et donc de notre yoga, nous impose certaines limitations et, au début, des difficultés qui ne peuvent être surmontées qu'avec l'aide du divin ou par une pratique ardue. En vérité, si nous voulons y parvenir, les deux doivent se compléter. Il nous faut donc exposer succinctement les difficultés qui se dressent sur le chemin de la connaissance intégrale, de la réalisation intégrale, du devenir intégral, avant de pouvoir aller plus loin.

L'être spirituel et l'être mental accomplis se situent sur deux plans différents dans l'organisation de notre existence : l'un supérieur et divin, l'autre inférieur et humain. Au premier appartiennent l'être infini, la conscience et la volonté infinies, la béatitude infinie et la connaissance supramentale infinie qui se réalise automatiquement et qui embrasse tout — quatre principes divins; à l'autre appartiennent l'être mental, l'être vital, l'être physique — trois principes humains. Leur nature apparente les oppose; chacun est comme l'envers de l'autre. L'être divin est infini et immortel; l'être humain est la vie limitée dans le temps, dans le champ d'action et dans la forme — une vie qui est une mort essayant de devenir la vie immortelle. L'être divin est une conscience infinie qui transcende et embrasse tout ce qu'il manifeste en sa conscience; l'être humain est une conscience délivrée du sommeil de l'inconscience et soumise aux moyens qu'elle emploie, limitée par le corps et l'ego, et qui essaie de trouver sa relation avec les autres consciences, les autres corps, les autres ego, soit positivement par toutes sortes de contacts, par l'union, par la sympathie, soit négativement par tant de contacts hostiles et par l'antipathie. L'être divin se définit par l'inaliénable béatitude en soi et l'inaltérable béatitude en tout; l'être humain, par la sensation mentale et physique qui cherche la

joie mais ne trouve que le plaisir, l'indifférence et la douleur. L'être divin est la connaissance supramentale qui comprend tout et la volonté supramentale qui accomplit tout; l'être humain est l'ignorance qui cherche la connaissance en saisissant des fragments et des parties qu'il doit ensuite joindre maladroitement bout à bout; il est l'incapacité qui cherche à acquérir la force et la volonté et fait croître en lui un pouvoir proportionnel au développement de sa connaissance; or ce développement lui-même ne peut être obtenu que par l'exercice partiel et fragmentaire de sa volonté, qui lui aussi dépend de cette méthode partielle et fragmentaire de connaissance. L'être divin se fonde sur l'unité et il est le maître des transcendances et de la totalité des choses; l'être humain se fonde sur une multiplicité séparée dont il dépend, même s'il est maître de ses divisions et de ses fragmentations, maître de ce qu'il soude et unit avec tant de difficulté. Entre les deux plans, il existe un voile, un « couvercle » qui empêche l'humain, non seulement d'atteindre mais même de connaître le divin.

Par conséquent, quand l'être mental cherche à connaître le divin, à le réaliser, le devenir, il doit d'abord soulever ce couvercle, écarter ce voile. Mais même quand il réussit cette tâche difficile, il considère encore le divin comme quelque chose qui lui est supérieur, qui est lointain, élevé, qui dépasse son entendement, sa vie et même son corps, et vers quoi, de son humble état, il tend son regard et vers qui il s'élève, en admettant que ce soit réellement possible; et si cela s'avère impossible, qu'il doit faire descendre afin de se soumettre à lui et l'adorer. Il voit dans le divin un plan d'être supérieur, et il le considère alors comme un état suprême d'existence, un Ciel, ou un *Sat*, ou un Nirvâna, suivant sa conception ou sa réalisation. Ou bien il voit en lui un Être suprême autre que lui-même, ou du moins autre que son moi actuel, et il l'appelle Dieu sous un nom ou un autre et le dit personnel ou impersonnel, avec attributs ou sans attributs, Pouvoir silencieux et indifférent, ou Seigneur actif et secourable, selon sa conception ou sa réalisation, sa vision ou sa compréhension de tel ou tel côté, tel ou tel aspect de cet Être. Ou encore, il voit en lui une suprême Réalité

dont son être imparfait est un reflet ou dont il a été détaché; alors il l'appelle Moi ou Brahman et le qualifie diversement, toujours suivant sa conception ou sa réalisation : Existence, Non-Existence, Tao, Néant, Force, Inconnaissable.

Par suite, si nous cherchons mentalement à réaliser Sat-chit-ânanda, nous nous trouverons probablement devant une première difficulté : nous verrons quelque chose qui est au-dessus, au-delà, voire autour de nous, mais avec un gouffre entre cet être et le nôtre, un abîme sans pont, peut-être infranchissable. Il y a bien cette Existence infinie, mais elle est tout autre que l'être mental qui en prend conscience et nous ne pouvons ni nous élever jusqu'à elle afin de la devenir, ni la faire descendre jusqu'à nous afin que notre expérience de nous-mêmes et de l'être du monde soit celle de cette bienheureuse infinitude. Il y a certes cette grande Conscience-Force inconditionnée et sans limite, mais notre conscience et notre force en sont séparées, même si elles existent en elle; elles sont limitées, étroites, voire découragées, dégoûtées d'elles-mêmes et du monde, mais incapables de vivre en cette réalité plus haute qu'elles ont vue. Il y a bien cette Béatitude incommensurable et sans tache, mais notre être reste le jouet de la Nature inférieure et de ses plaisirs, ses douleurs, ses sensations épaisses et neutres, incapable de goûter cette félicité divine. Il y a bien cette Connaissance et cette Volonté parfaites, mais la nôtre reste toujours cette connaissance mentale déformée, cette volonté boiteuse, incapable de participer à la Nature divine ni même de s'accorder à elle. Ou bien, tant que nous vivons dans la pure contemplation extatique de la vision divine, nous sommes délivrés de nous-mêmes, peut-être, mais de la minute où nous tournons notre conscience sur notre être, nous perdons la vision — elle disparaît, devient lointaine, intangible. La Divinité nous abandonne; la Vision s'évanouit; nous sommes retombés dans la petitesse de notre existence mortelle.

Il faut, d'une manière ou d'une autre, jeter un pont sur cet abîme. Ici, deux possibilités se présentent à l'être mental. L'une est de s'élever par un grand effort prolongé, concentré, oublieux

de tout, et de sortir de lui-même pour entrer en le Suprême. Mais dans cet effort, le mental doit quitter sa propre conscience, disparaître dans une autre conscience et, temporairement ou d'une façon permanente, se perdre lui-même, sinon s'abolir complètement. Il doit entrer dans la transe du *samâdhi*. C'est pourquoi le Râjayoga et les autres systèmes de yoga attachent une importance suprême à l'état de *samâdhi*, ou transe yogique, par lequel le mental se retire, non seulement de ses intérêts et de ses préoccupations ordinaires, mais perd toute conscience des sensations et des actions de son être extérieur et, par la suite, des activités mentales intérieures. Dans cet état de profonde concentration, l'être mental peut avoir différentes réalisations du Suprême — en Lui-même ou sous des aspects variés ou à divers niveaux —, mais l'idéal est de se débarrasser complètement du mental et, passant au-delà de toute réalisation mentale, d'entrer en la transe absolue où cesse toute trace de mental ou de l'existence inférieure. Mais rares sont ceux qui peuvent atteindre à cet état de conscience et tous ne peuvent pas en revenir.

La conscience mentale étant le seul état de veille que possède l'être mental, il est évident qu'il ne peut pas normalement s'immerger dans une autre conscience sans laisser derrière lui, non seulement son existence de veille mais son mental intérieur. C'est pourquoi la transe yogique est nécessaire. Mais on ne peut pas rester continuellement en transe; même si l'on pouvait demeurer indéfiniment dans cet état, un appel venant solliciter la vie corporelle avec quelque force ou persistance pourrait encore l'interrompre. Et revenir à la conscience mentale, c'est se retrouver dans l'existence inférieure. C'est pourquoi il est dit qu'une complète libération de la naissance humaine, une ascension complète hors de la vie de l'être mental, est impossible tant que le corps et la vie corporelle n'ont pas été définitivement rejetés. L'idéal recommandé au yogi qui suit cette méthode est de renoncer à tout désir et aux moindres velléités de la vie humaine ou de l'existence mentale, de se détacher totalement du monde et, finalement, en entrant de plus en plus fréquemment et de plus en plus profondément dans

un état de *samâdhi* absolument concentré, de quitter le corps au moment où l'on se trouve dans cet extrême recueillement de l'être, afin de pouvoir passer en l'Existence suprême. Cette apparente incompatibilité entre le mental et l'Esprit explique aussi pourquoi tant de religions et de systèmes ont été amenés à condamner le monde et à n'avoir d'espoir qu'en un ciel au-delà ou en un Nirvâna vide, ou en quelque suprême existence en soi sans traits, dans le Suprême.

Mais dans ces conditions, que doit faire de ses moments de veille le mental humain qui cherche le divin? Si ces moments-là sont soumis à toutes les infirmités de la mentalité mortelle, s'ils sont exposés aux attaques du chagrin, de la peur, la colère, la passion, la faim, la convoitise, le désir, il est irrationnel de supposer que, par une simple concentration de l'être mental en transe yogique au moment de quitter le corps, l'âme pourra s'en aller en l'existence suprême sans être obligée d'en revenir. Car la conscience normale de l'homme reste encore soumise à ce que les bouddhistes appellent la chaîne, ou le courant, du *karma*; elle crée encore des énergies qui, nécessairement, doivent se prolonger et avoir un effet sur la vie future de l'être mental qui les engendre. Ou encore, d'un autre point de vue, la conscience étant le fait déterminant, et non l'existence corporelle qui est seulement un résultat, l'homme continue de participer à l'état d'activité humaine, ou du moins à l'état d'activité mentale, qui ne peut être abrogé simplement parce que l'on est sorti du corps physique. Se débarrasser du corps mortel n'est pas se débarrasser du mental mortel. Il ne suffit pas non plus d'avoir quelque dégoût profond du monde ni une indifférence à l'égard de la vie, ni une aversion pour l'existence matérielle, car cela aussi fait partie de la condition mentale et de l'activité mentale inférieure. Selon l'enseignement suprême, même le désir de la libération et toutes ses conséquences mentales doivent être dépassés avant que l'âme puisse être entièrement libre. Par conséquent, le mental doit non seulement être capable, en des états anormaux, de sortir de lui-même dans une conscience plus haute, mais sa mentalité de veille aussi doit être entièrement spiritualisée.

Ceci nous amène à la deuxième possibilité qui s'offre à l'être mental; car si la première possibilité consiste à sortir de lui-même pour accéder à un plan d'être supramental ou divin, l'autre consiste à faire descendre le divin en lui-même afin que sa mentalité se change à l'image du divin et soit divinisée, spiritualisée. Ceci peut et doit se faire principalement par le pouvoir du mental, qui peut réfléchir ce qu'il connaît, relier à sa propre conscience ce qu'il contemple. Le mental est en effet un réflecteur, un médium; aucune de ses activités n'a son origine en elle-même, aucune n'existe *per se*. Généralement, le mental réfléchit la condition de la nature mortelle et les activités de la Force qui travaille dans les conditions de l'univers matériel. Mais s'il renonce à ces activités et aux idées, aux points de vue caractéristiques de la nature mentale, il devient clair, passif, pur, et le divin s'y réfléchit comme en un clair miroir, ou comme le ciel se réfléchit dans une eau claire et sans ride, non troublée par les vents. À ce stade, le mental ne possède pas encore entièrement le divin, il ne devient pas encore divin, mais il est possédé par le divin ou par une lumineuse réflexion de lui, tant qu'il demeure en cette pure passivité. S'il devient actif, il retombe dans la perturbation de la nature mortelle qu'il réfléchit au lieu de réfléchir le divin. C'est pourquoi l'idéal généralement proposé est l'immobilité absolue et la cessation de toute action extérieure, d'abord, puis de tout mouvement intérieur; ici aussi, pour celui qui suit la voie de la connaissance, il doit y avoir une sorte de *samâdhi* éveillé. Tous les actes inévitables s'accomplissent par le fonctionnement purement superficiel des organes de perception ou des facultés motrices tandis que le mental apaisé n'y prend finalement aucune part et n'en attend aucun résultat ni profit.

Mais cela n'est pas suffisant pour le yoga intégral. Il faut arriver à une transformation positive de la mentalité de veille et pas seulement à une quiétude négative. Or, cette transformation est possible car, bien que les plans divins soient au-dessus de la conscience mentale et que, pour y entrer vraiment, nous devons normalement perdre le mental en *samâdhi*, il existe cependant, dans l'être mental, des régions divines, supérieures à notre mentalité

normale, qui reproduisent les conditions du plan divin proprement dit, encore qu'elles soient amoindries par les conditions mentales qui règnent ici-bas. Là, tout ce qui fait partie de l'expérience du plan divin peut être saisi, mais à la manière mentale et sous une forme mentale. Il est possible pour l'être humain développé de s'élever à l'état de veille jusqu'à ces régions de mentalité divine, ou il lui est possible d'en tirer un courant d'influences et des expériences qui, finalement, ouvriront et transformeront à leur image toute son existence de veille. Ces états supérieurs du mental sont les sources immédiates, les grands instruments effectifs, les stations¹ intérieures de sa perfection.

Mais même quand nous parvenons à ces régions ou que nous en tirons quelque courant, nous sommes encore affligés par les limitations de notre mentalité. Et tout d'abord, le mental est un invétéré diviseur de l'indivisible; sa nature entière le pousse à se fixer sur une seule chose à la fois, à l'exclusion des autres, ou à mettre en relief un seul point en subordonnant tout le reste. Ainsi, quand il s'approche de Sat-chit-ânanda, il se fixera, par exemple, sur son aspect d'Existence pure, Sat, et la Conscience et la Béatitude seront alors contraintes de se voiler ou de s'immobiliser dans l'expérience de l'Être pur et infini, ce qui aboutit à la réalisation du quiétisme moniste. Ou il se fixera sur l'aspect de Conscience, *Chit*, et l'Existence et la Béatitude dépendront alors de l'expérience du Pouvoir ou de la Force-consciente transcendante et infinie, ce qui aboutit à la réalisation tantrique du culte de l'Énergie. Ou il se fixera sur l'aspect de Béatitude, Ânanda, et l'Existence et la Conscience sembleront alors disparaître dans la Béatitude, annulant toute base de possession consciente ou toute charpente d'être, ce qui aboutit à la réalisation bouddhique du chercheur de Nirvâna. Ou encore, il se fixera sur quelque aspect de Sat-chit-ânanda tel que le mental le reçoit de la Connaissance, de la Volonté ou de l'Amour

1. Que les Védas appellent diversement : sièges, maisons, places ou conditions, bases, terres, demeures, *sadas*, *griha* ou *ksbaya*, *dhâma*, *padam*, *bhûmi*, *kshiti*. (Note de Sri Aurobindo)

supramentaux; alors, l'aspect impersonnel et infini de Sat-chit-ânanda sera totalement perdu, ou presque, dans l'expérience d'une Dêité personnelle, ce qui aboutit aux réalisations des diverses religions et à la possession de quelque monde surnaturel ou quelque condition divine de l'âme humaine auprès de Dieu. Pour ceux dont le but est de s'en aller n'importe où sauf dans l'existence cosmique, cela suffit, puisque, par l'immersion du mental en l'un quelconque de ces principes, ou par la prise de possession de l'un quelconque de ces aspects, ils peuvent opérer le transit désiré en s'établissant dans les régions divines de leur mentalité ou en se laissant posséder par elles à l'état de veille.

Mais le sâdhak du yoga intégral doit harmoniser tous les aspects afin d'arriver à la réalisation totale de Sat-chit-ânanda dans une unité égale et plénière. Et l'on se heurte ici à la dernière difficulté du mental, à savoir son incapacité à saisir simultanément l'unité et la multiplicité. Il n'est pas tellement difficile d'arriver à un pur infini et de s'y fixer, ni même, simultanément, à une expérience globale et parfaite de l'Existence qui est Conscience, qui est Félicité. Le mental peut même étendre son expérience de l'Unité à la Multiplicité et percevoir l'immanence de cette unité dans l'univers et en chaque objet, chaque force, chaque mouvement de l'univers, ou percevoir simultanément cette Existence-Conscience-Béatitude contenant l'univers, enveloppant tous ses objets et donnant naissance à tous ses mouvements. En effet, il est bien difficile d'unifier et d'harmoniser correctement toutes ces expériences; néanmoins, il est possible de posséder Sat-chit-ânanda simultanément en lui-même, immanent en tout et contenant tout. Mais s'il faut y ajouter l'expérience ultime que tout *est* Sat-chit-ânanda et posséder les objets, les mouvements, les forces, les formes comme étant Lui et rien autre, cela devient d'une extrême difficulté pour le mental. Séparément, on peut parvenir à n'importe laquelle de ces expériences; le mental peut aller de l'une à l'autre, rejeter l'une quand il arrive à l'autre, appeler l'une l'existence inférieure et l'autre l'existence supérieure. Mais unifier sans rien perdre et intégrer sans rien rejeter, telle est sa suprême difficulté.

Le Brahman passif et le Brahman actif

La difficulté que trouve l'être mental à réaliser intégralement l'être vrai et l'être cosmique peut se résoudre suivant deux lignes de développement différentes. Il peut s'élever de plan en plan en son être et, à chaque niveau successif, embrasser simultanément son unité avec le monde et avec Satchidânanda sous la forme du Purusha et de la Prakriti (l'Âme Consciente et l'Âme de la Nature qui correspondent à ce plan), tout en intégrant l'action des degrés inférieurs de l'être à mesure qu'il s'élève. C'est-à-dire qu'il peut, par une sorte de processus inclusif d'élargissement de soi et de transformation, opérer sa propre évolution et passer de l'homme matériel à l'homme divin ou spirituel. Ce fut là, probablement, la méthode des très anciens sages telle que nous l'entrevoyons dans le Rig-Véda et dans quelques-unes des Upanishads¹. Ou bien, il peut viser directement à la réalisation de la pure existence en soi sur le plan le plus haut de l'être mental et, une fois sur cette base solide, réaliser spirituellement, dans les conditions propres à sa mentalité, le processus par lequel l'existant-en-soi devient toutes les existences, mais sans descendre dans la conscience égoïste et divisée qui conditionne l'évolution dans l'Ignorance. Ainsi identifié à Satchidânanda en l'existence universelle, l'être mental spiritualisé peut alors monter plus haut, jusqu'au plan supramental de pure existence spirituelle. Ce sont les étapes

1. Notamment la Tâitirîya Upanishad.

de cette dernière méthode que nous allons tenter de retracer à l'intention du chercheur qui suit la voie de la connaissance.

Quand le sâdhak a suivi la discipline de retrait du moi et de ses diverses identifications avec l'ego, avec le mental, la vie et le corps, il arrive, par la connaissance, à la réalisation d'une pure, immobile existence consciente d'elle-même — une, sans division, paisible, inactive, non troublée par l'action du monde. La seule relation que ce Moi semble avoir avec le monde est celle d'un Témoin désintéressé, nullement pris dans ses activités ni affecté, ni même touché par elles. Si l'on pousse plus loin cet état de conscience, on perçoit un moi encore plus éloigné de l'existence du monde : tout ce qui est dans le monde est en ce Moi, en un sens, et pourtant, en même temps, tout est étranger à sa conscience, non existant en son existence, ou existant seulement dans une sorte de mental irréel — par conséquent un rêve, une illusion. Cette Existence Réelle lointaine et transcendante, nous pouvons la percevoir comme le Moi absolu de notre être; mais il se peut que même l'idée d'un moi et d'un être y soit engloutie, au point que, pour le mental, il n'y ait plus qu'un Cela inconnaissable — inconnaissable pour la conscience mentale — et sans lien d'aucune sorte ni relation possible avec l'existence du monde. L'être mental peut même percevoir cette Existence Réelle comme un Néant, une Non-Existence, un Vide, mais un Vide et une Non-existence de tout ce qui est dans le monde et qui est pourtant la seule Réalité. Aller plus loin dans cette Transcendance en concentrant tout son être sur elle, c'est perdre complètement l'existence mentale et l'existence du monde, et se jeter dans l'Inconnaissable.

Le yoga de la connaissance intégrale exige au contraire un retour divin à l'existence du monde; par conséquent son premier pas doit être de réaliser le Moi en tant que Tout, *sarvam brahma*. En nous concentrant d'abord sur l'Existant-en-soi, nous devons réaliser que tout ce que le mental et les sens perçoivent est l'image d'un monde qui existe en ce Moi pur que nous sommes désormais pour notre propre conscience. Cette vision du Moi pur se traduit,

pour le sens mental et la perception mentale, par une Réalité infinie en laquelle tout existe, mais comme des noms et des formes seulement, pas exactement irréels, pas comme une hallucination ou un rêve, et pourtant comme une création de la conscience simplement, une création perceptuelle et subtilement sensible plutôt que substantielle. Dans cette position de conscience, tout semble, sinon un rêve, du moins très semblable à une représentation de marionnettes se déroulant dans un Moi sans mouvement, calme, paisible, indifférent. Notre propre existence phénoménale fait également partie de ce mouvement conceptuel, telle une forme mentale et corporelle mécanique parmi d'autres formes; nous sommes nous-mêmes un nom parmi d'autres dénominations de l'être et nous nous mouvons automatiquement dans ce Moi et dans son immobile perception de soi qui englobe tout. À ce stade, la conscience active du monde ne figure pas dans notre réalisation, parce que la pensée a été immobilisée en nous et, par suite, notre propre conscience est parfaitement immobile et inactive; toute action nous paraît purement mécanique, accomplie sans que notre volonté et notre connaissance actives y prennent part pour engendrer consciemment le mouvement. Ou bien, si quelque pensée se manifeste, cela se fait mécaniquement aussi, comme le reste, comme les mouvements de notre corps; elle est mue par les ressorts invisibles de la Nature comme le sont la plante et les éléments, et non par quelque volonté active de notre existence en soi, car ce Moi est l'Immobile : il n'engendre pas l'action qu'il tolère, et il n'y participe pas. Ce Moi est le Tout, mais en ce sens seulement qu'il est l'Un infini et immuable qui contient tous noms et toutes formes.

Cette position de la conscience provient d'une réalisation mentale exclusive de la pure existence en soi : la conscience est en repos, inactive, largement concentrée en la pure perception de son être, n'engendrant activement aucune forme de devenir. La connaissance repose dans la perception d'une identité non différenciée; la force et la volonté, dans celle d'une immuabilité non modifiable; et pourtant, cette conscience perçoit des noms

et des formes, elle perçoit le mouvement ; mais ce mouvement ne semble pas provenir du Moi, il semble se dérouler par quelque pouvoir inhérent et seulement se réfléchir dans le Moi. Autrement dit, par sa concentration exclusive l'être mental a éloigné de lui l'aspect dynamique de la conscience ; il a pris refuge dans l'aspect statique et a construit un mur de non-communication avec le reste ; un gouffre a été créé entre le Brahman passif et le Brahman actif, et chacun reste sur son bord, visible l'un pour l'autre mais sans contact, sans trace de sympathie, sans sentiment d'unité. Par suite, pour le Moi passif, tout être conscient semble de nature passive, toute activité semble inconsciente en soi et mécanique (*jada*) dans son mouvement. L'expérience de cette position de conscience sert de fondement à l'ancienne philosophie sâmkhyenne qui enseignait que le Purusha ou Âme Consciente est une entité passive, inactive, immuable, et que la Prakriti ou Âme de la Nature — y compris le mental et l'entendement — est active, changeante, mécanique et se réfléchit dans le Purusha, qui s'identifie avec ce qui se réfléchit en lui et prête à cette réflexion la lumière de sa propre conscience. Quand le Purusha apprend à ne plus s'identifier, la Prakriti commence à perdre toute volonté de se mouvoir et retourne à l'équilibre et au repos. La conception védântique de cette même position conduit à la philosophie du Moi inactif ou unique réalité du Brahman, tout le reste étant considéré comme des noms et des formes venus se plaquer sur Lui ou se superposer à Lui à cause de l'activité faussée d'une illusion mentale qui doit disparaître avec la connaissance vraie du Moi immuable et le refus d'accepter la superposition¹. Ces deux conceptions ne diffèrent en réalité que dans les termes ; c'est au fond la même généralisation intellectuelle d'une même expérience spirituelle.

Si nous en restons là, il n'y a guère que deux attitudes possibles vis-à-vis du monde. Ou bien nous devons rester simplement d'inactifs témoins du jeu cosmique, ou bien nous devons y agir mécaniquement, sans la moindre participation du moi conscient,

1. *adhyâropa*.

et laisser faire les organes des sens et de l'action motrice¹. La première solution nous rapproche aussi complètement que possible de l'inactivité du Brahman passif et silencieux. Nous avons immobilisé notre mental, réduit au silence les activités de la pensée et les perturbations du cœur, nous sommes arrivés à une paix et à une indifférence intérieures complètes; nous essayons alors d'immobiliser l'action mécanique de la vie et du corps et de la réduire au plus strict minimum pour qu'en fin de compte elle puisse cesser totalement et pour toujours. Tel est le but final du yoga ascétique qui refuse la vie — ce n'est évidemment pas notre but. L'autre solution nous laisse une activité relativement parfaite, du moins en son apparence extérieure, et, en même temps, intérieurement, une passivité, une paix, un silence mental complets, une indifférence et une absence d'émotions, une totale absence de choix volontaire.

Pour le mental ordinaire, pareil état semble impossible. Émotivement, le mental ne peut pas concevoir une activité sans désir ni préférence sentimentale, et de même, intellectuellement, il ne peut pas imaginer une activité sans conception mentale, sans mobile conscient et sans énergie volontaire. Pourtant, nous observons en fait qu'une grande partie de notre action, sans parler des activités de la vie inanimée ou simplement animée, obéit à une impulsion et à un mouvement mécaniques où les éléments émotifs, mentaux et volitifs ne prennent aucune part, du moins ouvertement. On peut arguer que ceci ne vaut que pour les activités purement physiques et vitales, et non pour les mouvements qui, d'ordinaire, dépendent du fonctionnement des volitions et conceptions mentales, telles la parole, l'écriture et toutes les actions intelligentes de la vie humaine. Mais encore une fois ce n'est pas vrai, et c'est ce que nous découvrons lorsque nous sommes capables de passer derrière les processus normaux de notre nature mentale habituelle. Il a été prouvé par de récentes expériences psychologiques que toutes ces opérations peuvent s'effectuer sans la moindre initiative consciente

1. *kevalair indriyair* (Bhagavad-Gîtâ).

de la pensée et de la volonté de l'acteur apparent : ses organes des sens et d'action, y compris la parole, deviennent les instruments passifs d'une pensée et d'une volonté autres que les siennes.

Certes, derrière toute action intelligente, il y a nécessairement une volonté intelligente, mais il n'est pas indispensable que ce soit l'intelligence ni la volonté du mental conscient de l'acteur. Dans les phénomènes psychologiques dont nous venons de parler, il est évident que ce sont la volonté et l'intelligence d'autres êtres humains qui utilisent les organes de l'acteur, du moins en certains cas ; en d'autres cas, on ne sait pas très bien si c'est l'expérimentateur qui influence et fait agir, ou s'il s'agit de l'émergence d'un mental subliminal subconscient, ou si c'est la combinaison de ces deux facteurs. Mais quand il s'agit de la position yoguïque où l'action s'accomplit par la seule entremise des organes, *kevalair indriyair*, c'est l'intelligence et la volonté universelles de la Nature elle-même qui opèrent à partir des centres supraconscients et subconscients, comme elle le fait dans les énergies mécaniquement délibérées de la vie végétale ou celles des formes matérielles inanimées, mais avec cette différence, ici, qu'un instrument vivant est le témoin conscient de l'action et du fonctionnement. Il est remarquable que la parole, les écrits et les actes intelligents produits en cet état puissent exprimer une force de pensée parfaite, lumineuse, sans défaut, logique, inspirée, adaptant parfaitement les moyens à la fin, beaucoup mieux que l'individu lui-même n'aurait pu le faire dans la position normale de sa pensée et de sa volonté et avec ses anciennes capacités ; et pourtant, tout du long, c'est lui-même qui perçoit la pensée qui vient à lui, mais il ne la conçoit pas ; lui-même qui observe les travaux, mais il ne s'approprie ni n'utilise la volonté qui agit à travers lui — il est le témoin des pouvoirs qui jouent dans le monde à travers lui comme à travers un canal passif, et il ne prétend pas qu'ils soient sa propriété. Or ce phénomène n'est pas vraiment anormal ni contraire aux lois générales. Ne voyons-nous pas partout comment la Volonté et l'Intelligence universelles secrètes agissent à la perfection dans les opérations apparemment les plus inertes (*jada*) de la Nature

matérielle? Or, c'est justement à partir de cette Volonté et de cette Intelligence universelles que le yogi agit : calme, indifférent, intérieurement silencieux, il n'oppose pas à leurs opérations tous les obstacles d'une volonté et d'une intelligence personnelles limitées et ignorantes. Il demeure en le Moi silencieux ; il laisse le Brahman actif agir à travers ses instruments naturels, acceptant impartialement et sans y participer les formations de la force et de la connaissance universelles.

Cet état de passivité intérieure et d'activité extérieure indépendantes l'une de l'autre, est un état de liberté spirituelle complète. Le yogi, dit la Gîtâ, n'est pas l'acteur de ses actes ; ce n'est pas lui qui agit, mais la Nature universelle dirigée par le Seigneur de la Nature. Il n'est pas lié par ses œuvres, elles ne laissent aucune trace, aucun effet sur son mental, aucune marque sur son âme¹ ; sitôt accomplies, elles s'évanouissent et se dissolvent², laissant le moi immuable et serein, et l'âme inchangée. Ainsi, tel semble être la position que l'âme élevée devrait prendre pour rester en contact avec l'action humaine dans le monde : au-dedans un silence, une tranquillité, une passivité inaltérables ; au-dehors, une action gouvernée par la Volonté et la Sagesse universelles qui, au dire de la Gîtâ, œuvrent sans être absorbées en leurs œuvres ni liées par elles ni attachées à elles par ignorance. Et certainement cet état d'activité parfaite dans une passivité intérieure parfaite est indispensable au yogi, nous l'avons vu dans le Yoga des Œuvres. Mais l'état de connaissance que nous avons atteint n'est pas suffisamment intégral, cela est évident ; un gouffre demeure, une absence d'unité, une brèche dans la conscience qui sépare le Brahman passif du Brahman actif. Nous devons encore réaliser consciemment le Brahman actif, sans toutefois perdre conscience du Moi silencieux. Nous devons garder ce fondement de silence, de tranquillité et de passivité intérieurs, mais au lieu d'une distante indifférence à l'égard des œuvres du Brahman actif, nous devons

1. *na karma lipyate nare* (Îsha Upanishad).

2. *pravilīyante karmāni* (Bhagavad-Gîtâ).

atteindre une félicité impartiale et égale en toute œuvre; au lieu d'un refus de participer, par crainte de perdre notre liberté et notre paix, nous devons posséder à la fois la pleine conscience du Brahman actif et, comme Lui, cette joie d'être qui n'annule pas la paix; et dans l'action quelle qu'elle soit, cette souveraineté qui n'altère point notre calme liberté.

Toute la difficulté vient de ce que l'être mental se concentre exclusivement sur son plan d'existence pure où la conscience est en repos dans la passivité, et la félicité de l'existence en repos dans la paix de l'existence. Il faut qu'il embrasse aussi le plan de la force consciente de l'existence où la conscience est active sous forme de pouvoir et de volonté, et la félicité active sous forme de joie de l'existence. La difficulté ici est que, très probablement, le mental se reprécipitera dans la conscience de la Force au lieu d'en être le maître. L'état ultime de cette précipitation du mental dans la Nature est celui de l'homme ordinaire qui prend son activité vitale et corporelle et les mouvements du mental qui en dépendent pour la totalité de son existence réelle, considérant toute passivité de l'âme comme un éloignement de l'existence et un pas vers le néant. Il vit à la surface du Brahman actif et, tandis que pour l'âme silencieuse exclusivement concentrée dans le Moi passif toutes les activités sont simplement des noms et des formes, pour lui elles sont l'unique réalité et c'est le Moi qui n'est qu'un nom. Pour l'un, le Brahman passif se tient à distance du Brahman actif et ne prend aucune part à sa conscience; pour l'autre, le Brahman actif se tient à distance du Brahman passif et ne partage pas sa conscience, sans pour autant posséder la sienne totalement. Séparés, s'excluant mutuellement, chacun est pour l'autre une inertie statique ou une inertie qui agit mécaniquement et sans se posséder elle-même. Elle paraît même totalement irréelle. Mais une fois que le sâdhak a clairement perçu l'essence des choses et goûté toute la paix du Moi silencieux, il est peu probable qu'il se satisfasse d'un tel état, qu'il accepte de perdre la connaissance de soi ou sacrifie la paix de son âme. Il ne se précipitera plus dans le mouvement purement individuel du mental, de la vie et du corps avec tout ce que cela

comporte d'ignorance, de tension et de perturbation. Quelle que soit la position nouvelle qu'il acquière, il ne sera satisfait que si elle a pour base et inclut ce qu'il sait désormais être indispensable à la vraie connaissance, la vraie joie, la vraie réalisation de son moi.

Pourtant, une rechute partielle dans le vieux mouvement mental peut encore se produire, superficiellement et temporairement, quand le sâdhak voudra de nouveau agir dans le monde. Pour prévenir cette rechute, ou y remédier lorsqu'elle survient, il devra s'accrocher fermement à la vérité de Satchidânanda et étendre sa réalisation de l'Un infini au mouvement de la multiplicité infinie. Il devra se concentrer sur le Brahman un en toutes choses et Le réaliser, non seulement en tant que pure perception de l'être conscient, mais en tant que force d'être consciente. Le Moi qui est le Tout — non seulement l'essence unique de toutes choses, mais leur forme innombrable, non seulement la conscience transcendante qui contient tout, mais la conscience constituante qui devient tout —, telle est l'étape suivante pour goûter la vraie plénitude de l'existence. À mesure que cette réalisation se perfectionnera, la position de la conscience changera, ainsi que le point de vue mental correspondant. Au lieu d'un Moi immuable contenant des noms et des formes et embrassant les mutations de la Nature sans y prendre part, nous aurons conscience du Moi immuable en son essence, inaltérable en sa position fondamentale, mais qui, dans l'expérience, constitue et devient toutes ces existences que le mental appelle noms et formes. Les formations du mental et du corps ne seront plus simplement des images qui se reflètent dans le Purusha, mais des formes réelles dont le Brahman, le Moi, l'Être conscient, est la substance et, si l'on peut dire, le matériau formateur. Le nom attaché à la forme ne sera plus simplement une conception mentale ne correspondant à aucune existence réelle portant ce nom, mais, derrière lui, nous découvrirons un vrai pouvoir de l'être conscient, une expérience vraie du Brahman correspondant à quelque chose qu'il contenait potentiellement, mais ne manifestait pas en Son silence. Et pourtant, à travers toutes Ses mutations, nous réaliserons qu'Il est l'Un, libre et au-dessus de

toute mutation. Au lieu d'une solitaire Réalité qui tolère la superposition de noms et de formes, nous verrons un Être éternel qui se projette dans un devenir infini. Pour la conscience du yogi, toutes les existences seront des formes d'âme au lieu d'être simplement des idées-formes du Moi — des formes de lui-même, une avec lui et contenues en son existence universelle. Toute la vie de l'âme, toute l'existence mentale, vitale et corporelle de tout ce qui existe, sera pour lui un seul mouvement, une seule activité indivisible de l'Être qui est le même à jamais. Nous aurons réalisé que le Moi est le tout au double aspect, immuablement statique et activement muable, et telle sera désormais, pour notre vision, la vérité intégrale de notre existence.

La conscience cosmique

Réaliser le Brahman actif et s'unir à Lui, c'est passer de la conscience individuelle à la conscience cosmique — parfaitement ou imparfaitement selon que l'union est partielle ou complète. L'existence ordinaire de l'homme se fonde non seulement sur une conscience individuelle, mais sur une conscience égoïste; c'est-à-dire que l'âme individuelle ou *jīvâtman* s'identifie au réseau de ses expériences mentales, vitales et physiques dans le mouvement de la Nature universelle, autrement dit à son ego créé par le mental, et moins intimement au mental, à la vie et au corps qui reçoivent les expériences. Moins intimement, car, de ceux-ci, il peut dire « mon mental, ma vie, mon corps », considérant qu'ils sont lui-même, et pourtant pas tout à fait lui-même mais plutôt quelque chose qu'il possède et utilise, tandis que de l'ego il dit « c'est moi ». En se détachant de toute identification avec le mental, la vie et le corps, il peut sortir de son ego et revenir à la conscience du vrai Individu, du *jīvâtman* qui est le véritable possesseur du mental, de la vie et du corps. Puis, se détachant de cet Individu et se fixant sur Cela dont l'Individu est le représentant et l'image consciente, il peut revenir à la conscience transcendante du Moi pur, ou de l'Existence absolue ou du Non-être absolu, triple position d'une seule et même éternelle Réalité. Mais entre le mouvement de la Nature universelle et cette Existence transcendante, il existe un moyen terme, à la fois possesseur de l'une et moi cosmique de l'autre : telle est la conscience cosmique, le Purusha universel dont

toute la Nature est la Prakriti ou la Force consciente active. Nous pouvons parvenir à cette conscience cosmique, devenir cette conscience, de deux manières : latéralement si l'on peut dire, en brisant les murs de l'ego et en nous identifiant à toutes les existences en l'Un, ou d'en haut, en réalisant le Moi pur ou Existence absolue en son pouvoir d'extériorisation et d'immanence, son pouvoir de création et de connaissance qui embrasse tout et constitue tout.

Le Moi immanent et silencieux en toute chose est le fondement de cette conscience cosmique pour l'expérience de l'être mental. C'est le pur Témoin omniprésent qui, en tant qu'Âme consciente et silencieuse du cosmos, regarde toute l'activité de l'univers; c'est Satchidânanda pour la félicité duquel la Nature universelle déroule l'éternelle procession de ses œuvres. Nous percevons une Félicité sans blessure, une Présence pure et parfaite, un Pouvoir indépendant et infini présent en nous-mêmes et en toutes choses, non divisé par toutes les divisions, non affecté par la tension et la lutte de la manifestation cosmique; cela est au-dedans de tout et pourtant supérieur à tout. C'est à cause de cela que tout ceci existe, mais cela n'existe pas à cause de tout ceci; cela est trop grand pour être limité par le mouvement dans le temps et l'espace, qu'il habite et soutient. Sur ce fondement, nous pouvons posséder l'univers tout entier au sein de notre être, dans la sécurité de l'existence divine. Nous ne sommes plus limités ni enfermés par ce que nous habitons, mais, tel le Divin, nous contenons en nous-mêmes tout ce que nous consentons à habiter pour les desseins du mouvement de la Nature. Nous ne sommes plus le mental ni la vie ni le corps, mais l'Âme qui les possède, les anime et les soutient, silencieuse, paisible, éternelle; et puisque cette Âme, nous la découvrons partout, soutenant et animant toutes les vies, tous les esprits, tous les corps, nous cessons de la considérer comme un être séparé et individuel dans le nôtre. En elle, tout ceci se meut et agit; au sein de tout ceci, elle est stable et immuable. La possédant, nous possédons notre éternelle existence en soi à jamais en repos en sa conscience et sa béatitude éternelles.

Puis nous devons réaliser que ce Moi silencieux est le Seigneur de toute l'activité de la Nature universelle ; nous devons voir que c'est le même Existant-en-soi qui se déploie dans la force créatrice de Sa conscience éternelle. Toute cette activité n'est rien d'autre que Son pouvoir, Sa connaissance et Sa félicité qui se répandent de tous côtés en Son être infini pour accomplir les œuvres de Sa sagesse et de Sa volonté éternelles. Nous réaliserons tout d'abord que le Divin, l'éternel Moi de toutes les créatures, est la source de toute action et de toute inaction, de toute connaissance et de toute ignorance, de toute félicité et de toute souffrance, de tout bien et de tout mal, toute perfection et toute imperfection, toute force, toute forme, de tous les mouvements de la Nature issus du Principe divin éternel, et de tous les retours de la Nature vers le Divin. Ensuite, nous réaliserons que c'est Lui-même qui se répand de tous côtés en son Pouvoir et sa Connaissance — car le Pouvoir et la Connaissance sont Lui-même — et qu'il est non seulement la source des œuvres, mais le créateur et l'auteur des œuvres, un en toutes les existences, car les multiples âmes de la manifestation universelle sont seulement des faces de l'Un Divin ; le mental sous ses formes innombrables, les vies, les corps, sont seulement Ses masques et Ses déguisements. Nous percevons que chaque être est le Nârâyana universel qui se présente à nous sous des visages sans nombre ; nous nous perdons dans cette universalité et nous percevons que notre propre mental, notre vie, notre corps sont seulement une représentation du Moi, tandis que pour notre conscience, tous ceux que nous considérions auparavant comme « les autres » sont notre moi en d'autres mentals, d'autres vies, d'autres corps. Toute force, toute idée, tout événement, toute forme dans l'univers, est seulement la manifestation d'un degré de ce même Moi, d'une valeur du Divin en Son éternelle représentation de soi. Si l'on regarde ainsi les choses et les êtres, ils peuvent nous paraître tout d'abord simplement comme des parties ou des parcelles de Son être divisé¹, mais notre réalisation et notre connaissance ne sont pas complètes tant que nous n'avons pas dépassé cette idée de

1. La Gîtâ parle du jîva comme d'une parcelle du Seigneur. (*Note de Sri Aurobindo*)

qualité, d'espace, de division qui nous donne l'expérience du plus et du moins, du large et du petit, de la partie et du tout, afin de voir partout la totalité de l'Infini ; nous devons voir aussi bien l'univers que chaque chose dans l'univers, en son existence et sa conscience, sa puissance et sa félicité secrètes, comme le Divin indivisible en son entièreté, même si l'image produite sur notre mental a l'apparence d'une manifestation partielle. Quand nous possédons ainsi le Divin en tant que Témoin silencieux qui dépasse tout et en tant que Seigneur et Être actif qui constitue tout, sans faire aucune division entre ces deux aspects, nous possédons le Divin cosmique tout entier, nous embrassons la totalité du Moi, l'universelle Réalité — nous sommes éveillés à la conscience cosmique.

Quel sera le rapport entre notre existence individuelle et cette conscience cosmique à laquelle nous sommes parvenus ? Car nous avons encore un mental, un corps, une vie humaine, et donc une existence individuelle qui persiste, même si notre conscience individuelle séparée a été transcendée. Il est tout à fait possible de réaliser la conscience cosmique sans la devenir ; nous pouvons même la voir avec l'âme, la sentir et demeurer en elle, nous unir à elle, mais sans devenir complètement un avec elle ; en un mot, nous pouvons conserver la conscience individuelle du *jīvâtman* dans la conscience cosmique du Moi universel. Nous pouvons faire une distinction plus grande encore entre les deux consciences et jouir de leur relation ; d'une certaine manière, nous pouvons être encore et entièrement le moi individuel en participant à la béatitude et à l'infinité du Moi universel. Nous pouvons encore posséder l'un comme un moi plus grand et l'autre comme un moi inférieur, l'un que nous sentons se déverser dans le jeu universel de la conscience et de la force divines, l'autre dans l'action du même Être universel à travers notre forme d'âme individuelle ou notre centre d'âme individuel pour les besoins d'un jeu individuel du mental, de la vie et du corps. Mais le sommet de cette Réalisation cosmique par la connaissance est toujours le pouvoir de dissoudre la personnalité en l'être universel, c'est de fondre la conscience individuelle en la conscience cosmique et de libérer la forme d'âme elle-même en l'unité et l'universalité

de l'Esprit. Telle est *laya*, la dissolution, ou *moksha*, la libération à laquelle vise le Yoga de la Connaissance. Ceci peut même aller, comme dans le yoga traditionnel, jusqu'à la dissolution du mental et de la vie, voire du corps, en le Moi silencieux ou Existence absolue; mais l'essence de la libération est la fusion de l'individu dans l'Infini. Quand le yogi ne se perçoit plus comme une conscience située dans un corps ni limitée par le mental, et qu'il a perdu le sens de la division en l'immensité sans bornes d'une conscience infinie, il a atteint l'objet de sa quête. Après cela, qu'il reste ou ne reste pas en vie est une circonstance sans importance essentielle, car c'est toujours l'Un sans forme qui agit à travers la multitude de ses formes mentales, vitales et corporelles; chaque âme est seulement l'une des « stations » d'où Il choisit d'observer, de recevoir et de mettre en mouvement Son propre jeu.

Quand nous nous immergeons dans la conscience cosmique, c'est en Satchidânanda que nous nous immergeons. Dès lors, nous sommes une seule Existence éternelle, une seule Conscience éternelle qui voit ses propres œuvres en nous et dans les autres, une seule Volonté ou une seule Force éternelles de cette Conscience qui se déploie en des œuvres infinies, une seule Félicité éternelle qui trouve sa joie en elle-même et en toutes ses œuvres. Elle est stable, immuable, hors du temps, hors de l'espace, suprême, et demeure elle-même dans l'infinité de ses œuvres, non changée par leurs variations, non morcelée par leur multiplicité, ni augmentée ni diminuée par leur flux et leur reflux sur les mers du Temps et de l'Espace, non troublée par leurs contradictions apparentes ni bornée par leurs limitations établies par une volonté divine. Satchidânanda est l'unité de la multiplicité d'aspects des choses manifestées : il est l'éternelle harmonie de toutes leurs variations et de toutes leurs oppositions, il est la perfection infinie qui justifie leurs limitations et qui est le but de leurs imperfections.

Ce que nous venons de dire concerne la relation fondamentale, mais nous devons voir aussi quels sont les résultats pratiques de cette transformation intérieure. Il est évident que si l'on reste dans cette

conscience cosmique, toute notre expérience et notre évaluation des choses dans l'univers seront radicalement changées. Tant que nous sommes dans l'égo individuel, nous restons dans l'Ignorance et jugeons les choses selon des normes personnelles, partielles, fragmentaires; toute notre expérience est conditionnée par la capacité d'une conscience et d'une force limitées, et, par suite, nous sommes incapables de donner une réponse divine ni de fixer la vraie valeur d'aucune partie de l'expérience cosmique. Nous sentons les limitations, la faiblesse, l'incapacité, le chagrin, la douleur, le conflit et leurs émotions contradictoires, et nous acceptons ces choses et leurs contraires comme existant dans une dualité éternelle et sommes incapables de les réconcilier dans l'éternité d'un bien et d'un bonheur absolu. Notre vie est faite de fragments d'expérience, nous jugeons chaque chose et la totalité des choses selon des valeurs fragmentaires. Et quand nous essayons d'ériger des valeurs absolues, nous favorisons seulement quelque point de vue partiel auquel nous attribuons le rôle de la totalité dans les œuvres divines; nous prétendons alors que nos fractions sont des nombres entiers et essayons d'introduire de force nos points de vue partiels dans l'universalité de la vision divine totale.

Quand nous entrons dans cette conscience cosmique, nous commençons à participer à cette vision globale et nous voyons toute chose selon les valeurs de l'Infini et de l'Un. Même les limitations, même l'ignorance changent de sens pour nous. L'ignorance se change en une action particularisante de la connaissance divine; la force, la faiblesse et l'incapacité, en une libre projection ou un libre retrait des mesures variées de la Force divine; la joie et la peine, le plaisir et la douleur, en une maîtrise et une souffrance issues de la félicité divine; le conflit, délivré de ses discordes, devient un ajustement des forces et des valeurs dans l'harmonie divine. Alors nous ne souffrons plus des limitations de notre mental, de notre vie ni de notre corps, car, même quand nous les enregistrons et les acceptons, nous ne vivons plus en elles mais dans l'infinitude de l'Esprit; alors, elles assument à nos yeux leur vraie valeur, leur vraie place, leur vraie raison d'être dans la manifestation, elles nous

apparaissent comme des degrés de l'être, de la force-consciente et de la félicité suprêmes de Satchidânanda qui se voile et se manifeste dans le cosmos. Nous cessons en outre de juger les autres êtres et les choses d'après leur apparence extérieure, nous sommes délivrés des émotions et des idées hostiles et contradictoires, car c'est l'âme que nous voyons, le Divin que nous cherchons et trouvons en chaque chose et en chaque créature, et le reste, pour nous, n'a plus qu'une valeur secondaire dans un système de relations qui, désormais, n'ont d'existence pour nous que comme une expression du Divin et non parce qu'elles ont quelque valeur absolue en elles-mêmes. De même, aucune circonstance ne peut nous troubler; la distinction entre les événements heureux et malheureux, bienfaisants et malfaisants n'a plus de force et tout est vu en sa valeur divine et selon son dessein divin. Ainsi, nous arrivons à une libération parfaite et à une égalité infinie. C'est cet accomplissement dont parle l'Upanishad quand elle dit : « Celui en qui le moi est devenu toutes les existences, comment pourrait-il être dans l'illusion? D'où viendrait le chagrin à qui possède la connaissance entière¹ et voit en toutes choses l'unité? »

Mais cet accomplissement n'est possible que si cet état de conscience cosmique a atteint une perfection difficile à réaliser pour l'être mental. Quand le mental parvient à l'idée ou à la réalisation de l'Esprit, du Divin, il a tendance à couper l'existence en deux moitiés irréconciliables : l'existence inférieure et l'existence supérieure. D'un côté il voit l'Infini, le Sans-forme, l'Un, la Paix et la Béatitude, le Calme, le Silence, l'Absolu, le Vaste et le Pur; de l'autre il voit le fini, le monde des formes, la multiplicité discordante, le conflit et la souffrance, un bien irréel et imparfait, une activité tourmentée et le succès futile, le relatif, le limité, le vain et le vil. Pour ceux qui font cette division et cette opposition, la libération totale ne peut s'obtenir que dans la paix de l'Un, dans

1. *vijânatah*. Vijñâna est la connaissance simultanée de l'Un et de la Multiplicité, connaissance qui fait voir la Multiplicité en fonction de l'Un, dans le Vrai, le Juste, le Vaste de l'existence divine infinie qui unifie tout. (Note de Sri Aurobindo)

l'Infini sans traits, le non-devenir de l'Absolu qui, pour eux, est le seul être réel — pour être libre, toutes les valeurs doivent être détruites, toutes les limitations non seulement transcendées mais abolies. Ils arrivent à la libération du repos divin, mais non à la liberté de l'action divine; ils jouissent de la paix du Transcendant, mais non de la béatitude cosmique du Transcendant. Leur liberté dépend de leur abstention du mouvement cosmique; elle n'a pas le pouvoir de dominer ni de posséder l'existence cosmique elle-même. Certes, ils peuvent également réaliser la paix immanente et participer à cette paix en même temps qu'à la paix transcendante, mais la division ne sera pas encore guérie. La liberté dont ils jouissent est celle du Témoin silencieux et non agissant, non la liberté de la Conscience-Maîtresse divine qui possède toutes choses, se réjouit en toutes, se projette en toutes les formes de l'existence sans crainte de chute, de perte, d'esclavage ni de souillure. Ils ne possèdent pas encore tous les droits de l'Esprit; il y a encore un déni, une limitation de l'intégrale unité de toute l'existence, un mouvement de recul. Les œuvres du Mental, de la Vie et du Corps sont vues dans la paix et dans le calme des régions spirituelles de l'être mental, elles sont emplies de ce calme et de cette paix, mais ne sont pas encore vraiment possédées par la totale maîtrise de l'Esprit ni soumises à sa loi.

Il en est ainsi tant que l'être mental prend position sur ses propres plans spirituels, dans les régions mentales de Sat, Chit, Ânanda, et que, d'en haut, il projette leur lumière et leur félicité sur l'existence inférieure. Mais on peut aussi tenter d'atteindre à une sorte de conscience cosmique tout en restant sur les plans inférieurs eux-mêmes, après avoir brisé latéralement leurs limitations, comme nous l'avons dit, et fait descendre en eux la lumière et la largeur de l'existence supérieure. Non seulement l'Esprit est un, mais le Mental, la Vie et la Matière sont un. Il existe un Mental cosmique, une Vie cosmique, un Corps cosmique. Tous les efforts de l'homme pour parvenir à une sympathie universelle, à un amour universel, à une compréhension et à une connaissance de l'âme intérieure des autres existences, sont autant de tentatives pour

amincir les murs de l'ego, ouvrir des brèches, et finalement briser ces murs par le pouvoir du mental et du cœur qui s'élargissent afin de se rapprocher d'une unité cosmique. Et si, par le mental et par le cœur, nous pouvons obtenir le toucher de l'Esprit, recevoir dans cette humaineté inférieure l'invasion puissante du Divin et, par l'amour, par la joie universelle, par l'unité du mental avec la Nature entière et tous les êtres, changer notre nature en un reflet de la nature divine, il est possible de jeter bas les murs. Même nos corps ne sont pas vraiment des entités séparées; par conséquent notre conscience physique elle-même est capable de s'unir à la conscience physique des autres et du cosmos. Le yogi est capable de sentir que son corps est un avec tous les corps, de percevoir et même de partager ce qui les affecte; constamment il peut sentir l'unité totale de la Matière et percevoir que son être physique est seulement un mouvement dans le mouvement universel¹. Plus encore et constamment, d'une façon normale, il peut sentir que l'océan tout entier de la vie infinie est son existence vitale véritable, et sa propre vie une vague seulement de cette houle sans bornes. Et plus aisément encore, par le mental et par le cœur, il peut s'unir à toutes les existences, percevoir leurs désirs, leurs conflits, leurs joies, leurs peines, leurs pensées, leurs impulsions, comme si, en un sens, ils étaient siens, ou du moins se produisaient en son moi plus vaste et d'une façon presque aussi intime ou tout aussi intime que les mouvements de son propre cœur et de son mental. C'est là aussi une réalisation de la conscience cosmique.

Il pourrait même sembler que cette unité fût l'ultime unité, puisqu'elle fait nôtre tout ce à quoi nous pouvons être sensibles en ce monde créé par le mental. Parfois même, on en parle comme du plus haut accomplissement. C'est une grande réalisation, sans doute, — mais c'est aussi le chemin vers une réalisation plus grande encore. C'est ce que la Gîtâ appelle « accepter toutes les existences comme soi-même dans le chagrin et dans la joie », c'est le chemin de l'unité par la sympathie, le chemin de la compassion infinie

1. *jagatyâm jagat* (Īsha Upanishad).

qui aide le bouddhiste à atteindre son Nirvâna. Mais là aussi, il y a des degrés et des étapes. Au premier stade, l'âme est encore soumise aux réactions de la dualité, et donc encore soumise à la Prakriti inférieure; elle est déprimée ou affligée par la souffrance cosmique, transportée par la joie cosmique. Nous éprouvons la joie des autres, nous souffrons de leurs douleurs — cette unité peut même être ressentie dans le corps, comme le raconte l'histoire de ce saint indien qui, voyant un bœuf torturé dans un champ par son maître cruel, cria lui-même de douleur, et les marques du fouet s'inscrivirent dans sa chair. Mais il faut trouver l'unité avec Satchidânanda autant dans la liberté que dans la sujétion de l'être inférieur aux réactions de Prakriti. Pour cela, l'âme doit être libre et supérieure aux réactions cosmiques, qui sont alors ressenties seulement dans la vie, dans le mental et dans le corps et comme un mouvement inférieur; l'âme comprend, accepte l'expérience, sympathise, mais elle n'est pas subjuguée ni affectée, si bien que finalement le mental et le corps eux-mêmes apprennent à accepter sans être subjugués ni même affectés, sauf en surface. Cette réalisation atteint son sommet quand les deux sphères de l'existence ne sont plus divisées et que le mental, la vie et le corps, obéissant entièrement à la loi supérieure, atteignent à la liberté de l'esprit; affranchis des réactions inférieures ou ignorantes aux contacts cosmiques, ils n'ont plus à lutter, ils ne sont plus assujettis aux dualités. Cela ne veut pas dire que nous devenions insensibles à la servitude, aux luttes et aux souffrances d'autrui, mais que nous sommes parvenus à une souveraineté et à une liberté spirituelles qui nous permettent de comprendre parfaitement, de donner leur vraie valeur aux choses et de guérir d'en haut au lieu de nous débattre en bas. Cela n'empêche pas la compassion et la sollicitude divines, mais empêche la douleur et la souffrance animales et humaines.

Le trait d'union entre les plans spirituels et les plans inférieurs de l'être est ce que l'ancienne terminologie védântique appelait *vijñâna* — ce que nous pouvons décrire, en notre langage actuel, comme le plan de la Vérité ou Mental idéal, ou comme

le supramental. Sur ce plan, l'Un et le Multiple se rencontrent et notre être est directement ouvert à la lumière révélatrice de la Vérité divine et à l'inspiration de la Volonté et de la Connaissance divines. Si nous pouvons déchirer le voile du mental intellectuel, émotif et sensoriel que notre existence ordinaire a tissé entre nous et le Divin, nous pouvons, à travers le mental de Vérité, reprendre toutes nos expériences mentales, vitales et physiques et en faire l'offrande au domaine spirituel — tel était le secret ou le sens mystique de l'ancien « sacrifice » védique — afin de les convertir en des valeurs de la vérité infinie de Satchidânanda; alors nous pouvons recevoir les pouvoirs et les illuminations de l'Existence infinie sous forme de connaissance, de volonté et de félicité divines, et les imposer à notre mentalité, à notre vitalité et à notre existence physique jusqu'à ce que les parties inférieures elles-mêmes soient transformées en parfaits réceptacles de la nature supérieure. Tel était le double mouvement védique de descente et de naissance des dieux dans la créature humaine, puis d'ascension des pouvoirs humains qui luttent pour parvenir à la connaissance, à la puissance et à la félicité divines et s'élèvent jusqu'aux divinités; l'œuvre s'achevait par la possession de l'Un et de l'existence infinie béatifique, par l'union avec Dieu, l'Immortalité. Lorsque nous vivons sur ce plan idéal, nous brisons complètement l'opposition entre l'existence inférieure et l'existence supérieure, ce gouffre mensonger créé par l'Ignorance entre le fini et l'Infini, Dieu et la Nature, l'Un et le Multiple; nous ouvrons les portes du Divin, nous atteignons à la plénitude de l'individu dans l'harmonie totale de la conscience cosmique, et réalisons en l'être cosmique l'épiphanie du Satchidânanda transcendant. Et ces résultats qui, obtenus sur le plan supramental lui-même ou au-delà, représenteraient la plus haute perfection de l'être humain, nous pouvons y atteindre partiellement, de façon très modifiée, dans une sorte de figuration mentale obtenue par l'éveil de cette action supérieure sur le plan correspondant de la nature mentale. Nous pouvons atteindre l'ombre lumineuse de cette lumière et de cette harmonie parfaite. Mais cela relève d'une autre partie de notre sujet; c'est la connaissance sur laquelle nous devons fonder le Yoga de la perfection de soi.

L'Unité

Ainsi, le premier mouvement sur la voie de la Connaissance est accompli lorsque le centre de la conscience s'est déplacé et que nous ne sommes plus identifiés au mental, à la vie et au corps, quand nous découvrons notre vrai moi et l'unité de ce moi avec le Brahman pur, silencieux, immuable, et découvrons en l'Immuable, en l'Akshara Brahman, ce par quoi l'être individuel échappe à sa personnalité et entre en l'Impersonnel. C'est le seul qui soit absolument nécessaire pour atteindre le but traditionnel du yoga de la Connaissance, nécessaire à l'immersion, à l'évasion hors de l'existence cosmique, à la délivrance en le Parabrahman absolu et inexprimable par-delà tout être cosmique. Le chercheur de cette ultime délivrance peut obtenir d'autres réalisations sur le chemin ; il peut réaliser le Seigneur de l'univers, le Purusha qui se manifeste en toutes les créatures, il peut atteindre à la conscience cosmique, il peut connaître et sentir son unité avec tous les êtres ; mais ces réalisations sont seulement des étapes ou des circonstances de son voyage, les résultats du développement de son âme qui approche peu à peu de l'indicible. Passer au-delà de tout cela est son but le plus haut. Mais après avoir atteint la liberté, le silence et la paix, si, dans la conscience cosmique, nous reprenons possession du Brahman actif autant que du Brahman silencieux, et si nous pouvons fonder notre vie sur la liberté et, en même temps, y trouver le repos, le second mouvement de la Voie est accompli — l'âme libérée a pris position dans une connaissance de soi intégrale.

Dès lors, en l'unité de Satchidânanda, l'âme est en possession d'elle-même sur tous les plans manifestés de son être. Le propre de la connaissance intégrale est d'unifier tout en Satchidânanda, parce que l'Être n'est pas seulement un en lui-même, mais un partout, en toutes ses positions et en chaque aspect, sous son apparence d'extrême multiplicité comme sous son apparence d'extrême unité. Bien qu'elle admette théoriquement cette vérité, la connaissance traditionnelle raisonne en fait comme si l'unité n'était pas égale partout et ne pouvait pas être également réalisée en tout. Elle la trouve en l'Absolu non manifesté, mais dans une moindre mesure dans la manifestation; elle la trouve plus pure en l'Impersonnel que dans le Personnel; complète en le Nirguna¹ et moins complète en le Saguna; présente d'une façon satisfaisante en le Brahman silencieux et inactif, mais moins satisfaisante en le Brahman actif. Elle place donc tous ces autres termes de l'Absolu au-dessous de leurs contraires dans l'échelle ascendante, et recommande de les rejeter finalement, comme si ce rejet était indispensable à la réalisation absolue. La connaissance intégrale ne fait pas de telles divisions; elle parvient à un autre absolu dans sa vision de l'unité. Elle trouve la même unité dans le Non-Manifesté et dans le Manifesté, dans l'Impersonnel et le Personnel, dans le Nirguna et le Saguna, dans les profondeurs infinies du silence universel et dans la largeur infinie de l'action universelle. Elle trouve la même unité absolue dans le Purusha et dans la Prakriti, dans la Présence divine et dans les œuvres de la Puissance et de la Connaissance divines, dans l'éternel pouvoir de manifestation du Purusha unique et dans la constante manifestation des multiples Purushas, dans l'inaliénable unicité de Satchidânanda qui ne perd jamais la réalité de son unité multiforme, et dans les divisions apparentes du mental, de la vie et du corps où l'unité est constamment, encore que secrètement réelle, et cherche constamment à se réaliser. Pour la connaissance intégrale, toute unité est une réalisation intense, pure et infinie de l'Être divin et éternel;

1. Le « sans-attributs », par opposition à l'aspect divin doté de tous les attributs (Saguna).

toute différence, une réalisation foisonnante, riche et sans limite du même Être divin et éternel.

La réalisation complète de l'unité est donc l'essence même de la connaissance intégrale et du yoga intégral. Connaître Satchidânanda un en Lui-même et en toute Sa manifestation, tel est le fondement de la connaissance; faire de cette vision unitaire une réalité pour la conscience, dans l'immobilité comme dans l'action, et devenir cette unité en immergeant tout sens de l'individualité séparée dans le sens de l'unité avec l'Être et avec tous les êtres, tel est l'accomplissement du yoga de la connaissance; vivre, penser, sentir, vouloir et agir dans ce sens de l'unité, est l'accomplissement de l'être individuel et de la vie individuelle. La réalisation de l'unité et la pratique de l'unité dans la différence est la totalité du yoga.

Satchidânanda est un en Lui-même, en n'importe quelle condition et sur n'importe quel plan de l'existence. Il faut donc faire de cette vision la base de tout accomplissement — accomplissement de la conscience ou de la force ou de l'être, accomplissement de la connaissance ou de la volonté ou de la félicité. Il faut, comme nous l'avons déjà vu, vivre simultanément dans la conscience de l'Absolu transcendant et dans la conscience de l'Absolu présent en toutes les relations; dans l'Absolu impersonnel et l'Absolu qui s'est manifesté en toutes les personnalités; dans l'Absolu au-delà de tous les attributs et l'Absolu riche d'une infinité d'attributs — dans le silence d'où crée le Verbe éternel, dans une paix et un calme divins, maîtres d'eux-mêmes au sein d'une joie et d'une activité infinies. Il faut découvrir qu'Il sait tout, sanctionne tout, gouverne tout, qu'Il contient, soutient et anime tout en tant que Purusha, et en même temps qu'Il effectue toute connaissance, toute volonté et toute formation en tant que Prakriti. Il faut voir qu'Il est l'unique Existence, l'unique Être rassemblé en lui-même et l'unique Être déployé en toutes les existences; l'unique Conscience concentrée dans l'unité de son existence et étendue en la nature universelle, innombrablement centrée en d'innombrables êtres;

l'unique Force, statique dans le repos de sa conscience rassemblée et dynamique dans l'activité de sa conscience étendue; l'unique Félicité béatifièrement consciente de son infinitude sans traits et béatifièrement consciente de tous les traits, toutes les forces et toutes les formes comme d'elle-même; l'unique Connaissance créatrice, l'unique Volonté directrice, supramentale, source et détermination de toutes les mentalités, toutes les vies, tous les corps; l'unique Mental qui contient tous les êtres pensants et constitue toutes leurs activités mentales; l'unique Vie active en tous les êtres vivants et génératrice de toutes leurs activités vitales; l'unique substance constituant toutes les formes et tous les objets tel un moule visible et sensible en lequel le mental et la vie se manifestent et agissent, de même que l'unique et pure Existence est l'éther en lequel toute Force-Consciente et toute Félicité sont unifiées et se découvrent diversement. Car tels sont les sept principes de l'être manifesté de Satchidânanda.

Un yoga intégral de la connaissance doit reconnaître la double nature de cette manifestation : la nature supérieure de Satchidânanda où Il est découvert, et la nature inférieure du mental, de la vie et du corps où Il est voilé; et il doit réconcilier, unir les deux en l'illumination d'une réalisation unitaire. Nous ne devons pas laisser séparées les deux natures et vivre en quelque sorte une double vie, spirituelle au-dedans ou au-dessus, mentale et matérielle dans notre existence terrestre active; nous devons re-voir et re-modeler notre existence inférieure en la lumière, la force et la joie de la réalité supérieure. Nous devons découvrir que la Matière est un moule de l'Esprit créé par les sens, un véhicule des manifestations de la lumière, de la force et de la joie de Satchidânanda dans les conditions les plus hautes de l'être et de l'activité terrestres. Nous devons voir que la vie est un canal de la Force divine infinie et briser la barrière qui nous éloigne et nous sépare de cette Force et qui est la création des sens et du mental; alors le Pouvoir divin pourra prendre possession de toutes les activités de notre vie, les diriger, les changer, jusqu'au jour où, finalement, notre vitalité transfigurée cessera d'être cette force de vie limitée

qui maintenant soutient le mental et le corps, et deviendra une expression de la force-consciente de Satchidânanda qui n'est que béatitude. De même, nous devons faire de notre mentalité sensorielle et émotive un jeu de l'Amour divin et de la Félicité universelle; nous devons emplir de la lumière de la Connaissance-Volonté divine notre intellect et sa volonté, sa quête de connaissance, jusqu'au jour où il se transformera et deviendra une expression de cette haute et sublime activité.

Cette transformation ne peut pas être complète ni même s'accomplir vraiment sans l'éveil du mental-de-vérité, échelon qui correspond au Supramental dans l'être mental et qui est capable de recevoir mentalement ses illuminations. Sans une libre ouverture de ce pouvoir intermédiaire, les deux natures, supérieure et inférieure, restent séparées par l'opposition de l'Esprit et du Mental, et, bien qu'il puisse y avoir communication et influence ou que la nature inférieure puisse être saisie par la nature supérieure dans une sorte de transe lumineuse et extatique, il ne peut pas y avoir de pleine, de parfaite transfiguration de la nature inférieure. Par le mental émotif, nous pouvons sentir imparfaitement l'Esprit présent dans la Matière et dans toutes ses formes, la Félicité divine présente dans toutes les émotions et toutes les sensations, la Force divine derrière toutes les activités de la vie, nous pouvons en avoir quelque sensation par le mental sensoriel, quelque perception ou conception par le mental intellectuel, mais l'inférieur préservera sa nature propre; il limitera, divisera l'action de l'influence supérieure et altérera son caractère. Même si cette influence revêt son pouvoir le plus haut, le plus vaste, le plus intense, elle agira encore de manière irrégulière et désordonnée et ne sera parfaitement reçue que dans le calme et l'immobilité; nous serons encore sujets à d'obscurcs réactions et à des périodes d'obscurcissement lorsqu'elle se retirera de nous; nous aurons tendance à l'oublier dans la tension de la vie ordinaire, sous les chocs extérieurs et le harcèlement des dualités, et à ne la posséder pleinement que lorsque nous serons seuls avec nous-mêmes et avec Dieu, ou seulement à nos moments ou périodes de haute exaltation et d'extase. Car notre mentalité,

instrument restreint dans un champ limité et saisissant les choses par fragments et par bribes, est nécessairement instable, agitée, changeante; elle ne peut trouver la stabilité qu'en limitant son champ d'action, et se fixer seulement dans l'abstention et le repos.

Par ailleurs, nos perceptions directes de la vérité viennent du Supramental — c'est une Volonté qui sait et une Connaissance qui effectue; c'est lui qui crée l'ordre universel dans cette infinitude. Quand il s'éveille à l'action, dit le Véda, il libère entièrement la pluie du ciel qui se déverse à torrents, la pleine coulée des sept rivières de la haute mer de lumière, de pouvoir et de joie. Il révèle Satchidânanda. Il révèle la Vérité derrière les suggestions clair-semées et mal assorties de notre mentalité, et fait en sorte que chacune trouve sa place en l'unité de la Vérité qu'elles recouvrent; ainsi il peut transformer le clair-obscur de notre mental en une certaine totalité de lumière. Il révèle la Volonté derrière les quêtes tortueuses et les tentatives confuses de nos vellétés mentales, des souhaits du cœur et des efforts du vital, qui trouvent leur place et s'unissent dans la Volonté lumineuse à l'arrière-plan; ainsi il peut transformer les luttes semi-obscurées de notre vie et de notre mental en une certaine totalité de force organisée. Il révèle la félicité que chacune de nos sensations et de nos émotions cherche à tâtons et d'où elles retombent bientôt, à la fois satisfaites et déçues ou insatisfaites, dans la douleur, le chagrin, l'indifférence. Mais maintenant il aide chacune à trouver sa place et à s'unir dans la félicité universelle secrète; ainsi il peut transformer le conflit de nos émotions et de nos sensations duelles en une certaine plénitude de joie et d'amour sereins, et cependant profonds et puissants. En outre, parce qu'il révèle le jeu universel, il montre la vérité essentielle d'où procède chaque mouvement et vers laquelle chacun progresse, la force d'accomplissement que chaque mouvement porte en lui-même, la félicité d'être pour laquelle et de laquelle chacun est né, et il relie tout à l'être universel, à la conscience, la force et la félicité de Satchidânanda. Ainsi il harmonise toutes les oppositions, les divisions, les contradictions de l'existence et nous

montre, en chacune, l'Un et Infini. Soulevés dans cette lumière supramentale, la douleur, le plaisir et l'indifférence commencent à se transmuier en la joie de l'unique Félicité existant en soi; la force et la faiblesse, le succès et l'échec deviennent des pouvoirs de l'unique Force-Volonté qui s'accomplit; la vérité et l'erreur, la connaissance et l'ignorance se changent en la lumière de l'unique conscience de soi infinie, l'unique connaissance universelle; l'accroissement de l'être et la diminution de l'être, les limitations et le dépassement des limites sont transfigurés en les vagues de l'unique Existence consciente qui se réalise. Toute notre vie autant que tout notre être essentiel se transforment en une pleine réalisation de Satchidânanda.

Par cette connaissance intégrale nous atteignons les objectifs que se proposent les trois voies de la connaissance, des œuvres et de la dévotion. La connaissance vise à la réalisation de l'Existence en soi véritable; les œuvres servent à la réalisation de la divine Volonté-Consciente qui secrètement gouverne toutes les œuvres; la dévotion aspire à la réalisation de la Béatitude de l'Amant qui ressent la joie de tous les êtres et de toutes les existences — Sat, Chit-Tapas, Ânanda. Car chaque voie cherche à réaliser pleinement Satchidânanda sous un aspect ou un autre de sa nature divine une en sa triplicité. Par la connaissance intégrale nous arrivons toujours à notre être vrai, éternel, immuable, à l'existant en soi que chaque « je » dans l'univers représente obscurément, et nous annulons toute différence en la grande réalisation: *So Aham*, je suis Lui, et, en même temps, nous devenons un avec tous les autres êtres.

Mais la connaissance intégrale nous fait aussi percevoir que cette existence infinie est la force consciente qui crée et gouverne les mondes et se manifeste en leurs œuvres; elle nous révèle que l'Existant en soi, par sa volonté-consciente universelle, est le Seigneur, l'Îshwara. Elle nous rend capables d'unir notre volonté à la Sienne, de découvrir Sa volonté dans les énergies de toutes les existences et de voir que l'accomplissement de ces énergies chez

les autres fait partie de notre propre accomplissement universel. Ainsi, la connaissance intégrale supprime la réalité des conflits, des divisions et des oppositions, et laisse seulement leurs apparences. Par cette connaissance, une action divine devient possible, c'est-à-dire un mode d'agir qui reste personnel pour notre nature, mais impersonnel pour notre être puisqu'il procède de Cela qui transcende notre ego et n'agit qu'avec Son accord universel. Nous accomplissons nos œuvres avec égalité, sans être liés à l'action ni à ses résultats, à l'unisson du Suprême, à l'unisson de l'universel, libres de toute responsabilité séparée dans nos actes et, par conséquent, sans être affectés par leurs réactions. Tout ce que nous avons perçu comme étant l'aboutissement sur la voie des Œuvres devient ainsi un complément et un résultat de la voie de la Connaissance.

Enfin, la connaissance intégrale nous révèle que l'Existant en soi est le parfaitement Béatifique; en tant que Satchidânanda, origine du monde et de tous les êtres, Il accepte leur adoration, de même qu'Il accepte les œuvres de leur aspiration et les recherches de leur connaissance. Il se penche vers eux et les attire à Lui pour les prendre tous en la joie de Son être divin. Puisque nous savons qu'Il est notre Moi divin, nous devenons un avec Lui, comme le sont l'amant et sa bien-aimée, et nous vivons dans l'extase de cet embrassement. Et puisque nous savons aussi qu'Il est en tout être, puisque nous percevons la splendeur, la beauté et la joie du Bien-Aimé en toute chose, nous transformons notre âme en la passion de la Félicité universelle, en l'immensité, la joie de l'Amour universel. Le sommet de la voie de la Dévotion, nous le verrons, devient également un complément et un résultat de la voie de la Connaissance.

Ainsi, par la connaissance intégrale, nous unifions tout en l'Un. Nous reprenons tous les accords de la musique universelle, tous ses accents, doux ou discordants, puissants ou faibles, distincts ou étouffés, toutes ses suggestions lumineuses ou obscures, et les retrouvons tous changés et tous réconciliés en l'harmonie

indivisible de Satchidânanda. La Connaissance apporte aussi le Pouvoir et la Joie. « Comment pourrait-il être trompé ou atteint par le chagrin, celui qui voit partout l'Unité?¹ »

1. Îsha Upanishad, 7.

L'Âme et la Nature

Rassembler les différentes lignes de notre être en l'unité universelle, tel est le résultat de la connaissance intégrale dans son ensemble. Si nous voulons posséder parfaitement le monde dans notre nouvelle conscience divinisée comme le Divin lui-même le possède, nous devons également connaître chaque chose dans son entièreté, d'abord en elle-même, ensuite dans son union avec tout ce qui la complète; car c'est ainsi que le Divin a représenté et vu Son être dans le monde. Voir les choses comme des parties, des éléments incomplets, est une connaissance inférieure, analytique. L'Absolu est partout et nous devons le voir et le trouver partout. Chaque fini est un infini et doit être connu, senti en son infinitude intrinsèque autant qu'en son apparence superficielle finie. Mais pour connaître et percevoir le monde ainsi et en avoir l'expérience, il ne suffit pas de concevoir intellectuellement ni d'imaginer qu'il est ainsi; il faut une certaine vision divine, un sens divin, une extase divine, et faire l'expérience de l'union avec les objets de notre conscience. Par cette expérience, ce n'est pas seulement l'Au-delà mais tout ici-bas, pas seulement la totalité, le Tout dans son ensemble mais chaque chose dans le Tout qui devient pour nous notre moi, le Divin, l'Absolu et l'Infini, Satchidânanda. Tel est le secret de la félicité complète dans le monde du Divin, la satisfaction complète du mental, du cœur et de la volonté, la libération complète de la conscience. C'est l'expérience suprême à laquelle l'art et la poésie s'efforcent plus ou moins obscurément d'atteindre, ainsi

que toutes les entreprises variées de nos connaissances subjectives et objectives, tous nos désirs et nos efforts pour posséder les objets et en avoir la jouissance; mais nos tentatives pour saisir les formes, les propriétés, les qualités des choses sont seulement un premier mouvement qui ne peut pas donner de satisfaction profonde, à moins qu'en les saisissant parfaitement et absolument nous n'arrivions à percevoir la réalité infinie dont elles sont les symboles extérieurs. Pour le mental rationnel ou pour l'expérience sensorielle ordinaire, cette perception peut sembler une fantaisie poétique ou une hallucination mystique; mais la satisfaction absolue et le sentiment d'illumination qu'elle donne, et qu'elle seule peut donner, est réellement une preuve de sa validité supérieure; nous saisissons ainsi un rayon de la conscience supérieure et du sens divin en lequel, finalement, notre être subjectif sera transfiguré, si seulement nous y consentons.

Or ceci vaut pour tous les principes suprêmes de l'Être divin, nous l'avons vu. Généralement, notre discernement mental nous assure que seul ce qui est au-delà de toute manifestation est absolu, seul l'Esprit sans forme est infini, seul le Moi hors du temps, hors de l'espace, immuable, immobile, en repos, est absolument réel; si nous suivons cette conception et si c'est elle qui dirige notre quête, c'est à cette expérience subjective que nous aboutirons; tout le reste nous paraîtra faux, ou seulement d'une vérité relative. Mais si nous partons d'une conception plus vaste, nous arriverons à une vérité plus complète et à une expérience plus large. Nous percevrons que l'immutabilité de l'existence hors du temps et de l'espace est un absolu et un infini, mais que la force consciente et la félicité active de l'Être divin, possesseur bienheureux de la coulée de ses pouvoirs, de ses attributs et de ses créations, est aussi un absolu et un infini — que c'est en vérité le même absolu, le même infini, au point que nous pourrions jouir simultanément, également, de la tranquillité et de la paix divines hors du temps autant que de la joie de l'activité divine dans le temps, librement, infiniment, sans chuter à nouveau dans l'agitation et la souffrance et y être assujettis. Et nous pourrions

avoir la même expérience pour tous les principes d'activité qui, en l'Immuable, sont concentrés en eux-mêmes et, en un sens, retirés et cachés, et qui, dans le Cosmique, sont exprimés et réalisent leurs capacités et leurs attributs infinis.

Le premier de ces principes, par ordre d'importance, est celui de la dualité — qui se résout en une unité — du Purusha et de la Prakriti; déjà, nous avons eu l'occasion d'en parler dans le Yoga des Œuvres, mais elle est également importante pour le Yoga de la Connaissance. C'est dans les anciennes philosophies de l'Inde que cette division a été le plus clairement formulée; elle repose sur le fait éternel d'une dualité pratique dans l'unité, dualité sur laquelle est fondée la manifestation cosmique. Différents noms lui ont été donnés suivant nos conceptions de l'univers. Les Védântins parlent du Moi et de Mâyâ, donnant au Moi, suivant leurs prédilections, le sens d'Immuable et à Mâyâ celui de pouvoir par lequel le Moi s'impose à lui-même l'illusion cosmique; ou bien encore ils considèrent le Moi comme l'Être divin, et Mâyâ comme la nature de l'être conscient et la force consciente par laquelle le Divin s'incarne dans les formes d'âme et les formes sensibles. D'autres parlent d'Îshwara et de Shakti : le Seigneur et Sa force, Son pouvoir cosmique. La philosophie analytique des Sâmkhyas affirmait leur éternelle dualité sans aucune possibilité d'unité, admettant seulement les relations d'union et de séparation par lesquelles l'activité cosmique de Prakriti commence, continue ou cesse pour le Purusha; car le Purusha est une existence consciente inactive — il est l'Âme, semblable à elle-même et immuable à jamais —, tandis que Prakriti est la force active de la Nature qui, par son mouvement, crée et entretient le phénomène cosmique, et par sa chute dans le repos, le dissout. Si nous laissons de côté ces distinctions philosophiques, nous arrivons à l'expérience psychologique originelle d'où tout dérive en fait, à savoir qu'il y a deux éléments dans l'existence des êtres vivants ou, en tout cas, des humains, sinon du cosmos tout entier. Un être double : la Nature et l'âme.

Cette dualité est évidente. Sans la moindre philosophie, par la simple force de l'expérience, il nous est donné à tous de la percevoir, encore que nous ne prenions pas toujours la peine de la définir. Même le matérialisme le plus outrancier qui nie l'âme ou la réduit à un produit plus ou moins illusoire des phénomènes naturels agissant sur cet autre phénomène mal expliqué qu'est le cerveau physique — ce que nous appelons conscience ou mental, mais qui n'est rien de plus, en réalité, qu'un ensemble complexe de spasmes nerveux —, ne peut pas se débarrasser du fait pratique de cette dualité. Peu importe comment elle est née; le fait est évident, et non seulement évident : il détermine toute notre existence, c'est l'unique fait réellement important pour nous, êtres humains dotés d'une volonté, d'une intelligence et d'une existence subjective qui crée tout notre bonheur et toute notre misère. Tout le problème de la vie se réduit à cette unique question : « Que devons-nous faire de cette âme et de cette Nature qui sont là, face à face, ces deux visages de notre existence : une Nature dont l'activité personnelle et cosmique essaie de s'imposer à l'âme et de la posséder, la diriger, la déterminer; et une âme qui, mystérieusement, sent qu'elle possède une liberté, un pouvoir sur elle-même, qu'elle est responsable de ce qu'elle est et de ce qu'elle fait, et qui, par conséquent, cherche à s'emparer de la Nature — la sienne et celle du monde — et de la diriger, la posséder et d'en jouir, ou même, peut-être, de la rejeter et de s'en échapper? » Pour répondre à cette question, il faut savoir ce que l'âme peut faire — ce qu'elle peut faire d'elle-même, mais aussi ce qu'elle peut faire de la Nature et du monde. Toutes les philosophies, les religions, la science humaines ne font rien d'autre, finalement, que tenter de réunir les données correctes qui permettront de répondre à la question et de résoudre au mieux de notre connaissance le problème de notre existence.

L'espoir d'échapper complètement à notre sujétion actuelle et au conflit qui afflige notre nature inférieure et notre existence troublée commence à poindre quand nous percevons ce que les religions et les philosophies affirment, mais que la pensée moderne s'efforce de nier, à savoir que l'existence de notre âme possède une

double position : l'une inférieure, troublée et soumise ; l'autre supérieure, suprême, non troublée et souveraine ; l'une vibrante dans le Mental ; l'autre tranquille en l'Esprit. L'espoir, non seulement d'échapper mais de trouver une solution entièrement satisfaisante et victorieuse commence à poindre quand nous percevons ce que certaines religions et certaines philosophies affirment, mais que d'autres semblent nier, à savoir qu'en l'unité jumelle de l'âme et de la Nature, il existe aussi un état inférieur, l'état humain ordinaire, et un état supérieur et divin ; car c'est seulement dans le divin que les conditions de la dualité se trouvent inversées et que l'âme devient ce qu'elle s'efforce d'être à présent, ce à quoi elle aspire seulement : unie avec le Divin, elle maîtrise sa propre nature et possède en même temps la Nature du monde. Suivant ce que nous penserons de ces possibilités, nous chercherons à atteindre telle ou telle solution.

Involuée dans le mental, assujettie aux phénomènes ordinaires — les pensées mentales, les sensations, les émotions, les perceptions et réactions mécaniques aux chocs vitaux et physiques du monde —, l'âme est soumise à la Nature. Même sa volonté et son intelligence sont déterminées par sa nature mentale, et davantage encore par la nature mentale de son milieu qui, à la fois subtilement et ouvertement, agit sur la mentalité individuelle et la domine. Ses efforts pour organiser, diriger et déterminer sa propre expérience et son action sont donc talonnés par un élément d'illusion, puisque, même quand elle pense agir, c'est en fait la Nature qui agit et détermine tout ce qu'elle pense, tout ce qu'elle veut et tout ce qu'elle fait. Si elle n'avait au fond d'elle-même la connaissance constante qu'elle *est*, qu'elle existe en elle-même, qu'elle n'est pas le corps ni la vie, mais quelque chose d'autre qui détermine l'expérience cosmique, ou du moins la reçoit et l'accepte, elle serait obligée, finalement, de supposer que la Nature est tout, et elle-même, l'âme, une illusion. Telle est la conclusion qu'affirme le matérialisme moderne, et à laquelle parvient aussi le bouddhisme nihiliste ; percevant le dilemme, les Sâmkhyas l'ont résolu en déclarant que, en réalité, l'âme ne faisait que refléter les

déterminations de la Nature et qu'elle-même ne déterminait rien ; elle n'était pas souveraine, mais, en refusant de servir de miroir, elle pouvait se replier dans une immobilité et une paix éternelles. Il y a d'autres solutions aussi qui aboutissent à la même conclusion pratique, mais en partant de l'autre extrémité, l'extrémité spirituelle ; car elles affirment, soit que la Nature est une illusion, soit que l'âme et la Nature sont toutes deux impermanentes, et elles nous indiquent un état au-delà où leur dualité n'existe pas ; ou bien elles cessent d'exister, disparaissant toutes deux en quelque chose de permanent et d'ineffable, ou bien toute discordance cesse, puisque tout principe actif se trouve entièrement exclu. Bien qu'elles ne satisfassent pas le grand espoir de l'humanité ni son impulsion ni son aspiration profondes, ces solutions sont valables dans leurs limites, car elles arrivent à un Absolu en soi, ou à l'absolu particulier de l'âme, bien qu'elles rejettent les innombrables et bienheureuses infinitudes de l'Absolu qu'apporte au chercheur éternel en l'homme une vraie possession de la Nature par l'âme dans une existence divine.

Élevée en l'Esprit, l'âme n'est plus soumise à la Nature ; elle transcende cette activité mentale. Elle peut le faire en se détachant et en restant à l'écart, *udâsîna*, établie dans cette transcendance et indifférente, ou elle peut être séduite par la paix et la béatitude absorbantes de son expérience spirituelle non différenciée et concentrée, et s'y perdre ; nous devons alors tout transcender par un renoncement complet à l'existence cosmique et à la Nature au lieu de tout conquérir par une possession divine souveraine. Mais l'Esprit, le Divin, ne se tient pas seulement au-dessus de la Nature : il en est le maître, et maître du cosmos ; l'âme qui s'élève jusqu'à son état spirituel doit au moins être capable de cette même maîtrise en s'unissant au Divin. Elle doit être capable de gouverner sa propre nature, non seulement dans le calme ou en la forçant au repos, mais souverainement, en dirigeant son jeu et ses activités.

Dans notre existence marquée par une éternelle dualité, nous pouvons atteindre à l'absolu de l'âme, soit par une vie spirituelle

intense, soit par la jouissance de toute la Nature et de tout ce qui est en elle. Nous devrions trouver notre heureuse plénitude dans l'union de ces hautes aspirations et d'une pleine conscience de Dieu et d'elle-même et du monde. Si nous restons dans la position inférieure, cela n'est pas possible, parce que l'âme agit à travers le mental, et le mental ne peut agir qu'individuellement et fragmentairement en obéissant de bon gré, ou en se soumettant souvent malgré lui à la Nature universelle par laquelle la Connaissance divine et la Volonté divine se réalisent dans le cosmos. Mais l'Esprit, lui, possède la connaissance et la volonté puisqu'il en est la source et la cause, non le sujet; par conséquent, à mesure que l'âme reprend possession de son être divin ou spirituel, elle redevient maîtresse des mouvements de sa nature. Elle devient, suivant la parole d'autrefois, *svarât*, libre et souveraine du royaume de sa propre vie et de son être. Elle acquiert aussi une plus grande maîtrise de son milieu et de son monde.

Mais pour y parvenir entièrement, il faut qu'elle s'universalise, car, dans son action sur le monde, c'est la volonté divine universelle qu'elle doit exprimer. Il faut d'abord qu'elle élargisse sa conscience et qu'elle voie l'univers en elle-même au lieu de se laisser limiter, comme le mental, par la vision physique, vitale, sensorielle, émotive et intellectuelle de la petite personnalité divisée; il faut qu'elle accepte les vérités du monde, les énergies du monde, les tendances et les objectifs du monde comme siens, au lieu de s'accrocher à ses propres idées intellectuelles, ses propres désirs et tentatives, ses préférences, ses buts, ses intentions et impulsions; et ceux-ci, pour autant qu'ils persistent, doivent s'harmoniser avec l'universel. Il faut donc qu'elle soumette sa connaissance et sa volonté, à leur source, à la Connaissance et à la Volonté divines et qu'elle arrive ainsi, par la soumission, à l'immersion, perdant sa lumière personnelle en la Lumière divine et son initiative personnelle en l'initiative divine. D'abord, être à l'unisson de l'Infini, en harmonie avec le Divin; puis s'unir à l'Infini, être prise dans le Divin, telle est la condition de sa force et de sa maîtrise parfaites; or, c'est justement l'essence de la vie et de l'existence spirituelles.

La distinction entre Purusha et Prakriti, telle que la Gîtâ l'a énoncée, nous donne la clef des diverses attitudes que l'âme peut adopter vis-à-vis de la Nature dans sa quête de liberté et de maîtrise parfaites. Purusha, dit la Gîtâ, est le témoin, le soutien, la source de la sanction, le seigneur, celui qui connaît et qui jouit des choses ; Prakriti exécute, elle est le principe actif et son mouvement doit correspondre à l'attitude du Purusha. L'âme, si elle le veut, peut choisir la position de pur témoin, *sâkshî* ; elle peut regarder l'action de la Nature en se tenant à l'écart ; elle observe, mais elle-même ne participe pas. Nous avons vu l'importance de cette capacité quiétiste ; c'est la base du mouvement de retrait qui nous permet de dire de toutes choses (du corps, de la vie, de l'action mentale, des pensées, des sensations, des émotions) : « Tout ceci est l'œuvre de Prakriti dans la vie, dans le mental et dans le corps, ce n'est pas moi et ce n'est même pas à moi » ; ainsi, nous arrivons à séparer l'âme de ces activités et à les immobiliser. C'est donc une attitude de renoncement, ou du moins de non-participation, qui peut être tâmasique, et s'accompagner d'une endurance résignée et inerte à l'action naturelle, pour autant qu'elle dure ; ou râjasique, et s'accompagner d'un dégoût, d'une aversion et d'une répugnance à l'action ; ou sâttvique, avec une lumineuse intelligence de la position séparée de l'âme et avec la joie et la paix de l'isolement et du repos. Mais le renoncement peut aussi s'accompagner d'une félicité égale et impersonnelle, comme celle du spectateur à une représentation, joyeux mais détaché, prêt à se lever à n'importe quel moment et à partir tout aussi joyusement. L'attitude du Témoin, à son sommet, est un absolu de non-attachement et de liberté qui nous empêche d'être affectés par les phénomènes de l'existence cosmique.

En tant que pur Témoin, l'âme refuse de jouer le rôle de soutien ou de support de la Nature. Le soutien, *bhartâ*, est autre — Dieu, Force ou Mâyâ —, ce n'est pas l'âme, qui consent seulement à réfléchir l'action naturelle en sa conscience observatrice sans prendre la responsabilité de l'entretenir ni de la poursuivre. Elle ne dit pas : « Tout ceci est en moi et entretenu par moi, une activité de mon être », mais tout au plus : « Ceci m'est imposé et, en réalité, est en

dehors de moi. » Mais à moins qu'il n'existe une dualité réelle et évidente dans l'existence, il n'est pas possible que ce soit là toute la vérité; l'âme est aussi le support, elle soutient en son être l'énergie qui déploie le spectacle du cosmos et dirige les énergies cosmiques. Quand le Purusha accepte ce rôle, il peut continuer à le faire passivement et sans attachement, sentant qu'il apporte l'énergie et non qu'il la dirige ou la détermine. La direction vient d'ailleurs, de Dieu, de la Force ou de la nature même de Mâyâ; l'âme donne seulement son soutien, avec indifférence, aussi longtemps qu'elle le doit, aussi longtemps peut-être que la force de son assentiment et son intérêt, son dynamisme persistent et refusent de se laisser épuiser. Mais si nous acceptons pleinement d'être ce soutien, nous faisons un grand pas vers l'identification avec le Brahman actif et avec la joie de son être cosmique, car le Purusha est devenu Celui qui donne activement son accord.

L'attitude du Témoin suppose également un certain assentiment, mais celui-ci demeure passif, inerte, et n'a rien d'absolu; mais si le Témoin consent entièrement à ce rôle de soutien, l'accord devient actif, même si l'âme se contente de réfléchir, soutenir et donc entretenir l'action de toutes les énergies de Prakriti. Elle peut refuser de déterminer, de choisir, croyant que c'est Dieu ou la Force elle-même ou quelque Volonté-Connaissance qui choisit et détermine. L'âme est alors simplement un témoin et un soutien, et, dans cette mesure, c'est elle qui donne son consentement, *anumantâ*, mais elle ne possède ni ne dirige la connaissance et la volonté, *jñâtâ ishvarah*. Puis il y a l'assentiment général qui prend la forme d'un soutien actif à tout ce qui est déterminé par Dieu ou par la Volonté universelle, mais il n'y a aucune détermination active. Cependant, si l'âme prend l'habitude de choisir et de rejeter ce qui s'offre à elle, elle joue ce rôle déterminant; l'accord, de relativement passif, devient entièrement actif et il est en voie de devenir un contrôle dynamique.

C'est ce qui se produit quand l'âme, quand le Purusha accepte d'être celui qui sait, qui gouverne et jouit de la Nature. Ainsi,

l'âme peut connaître la force qui agit et détermine et elle perçoit les valeurs de l'être qui se réalisent dans le cosmos : elle est dans le secret du Destin, car la force qui agit n'est autre qu'elle-même déterminée par la connaissance, qui est son origine, sa source et ce qui façonne ses valeurs et les actualise. Par conséquent, à mesure que l'âme redevient le connaissant, elle acquiert en même temps le pouvoir de contrôler l'action, que ce soit par la force spirituelle seule ou par cette force exprimée dans les activités mentales et physiques. Il se peut que, dans sa vie, notre âme ait la connaissance et la compréhension spirituelles parfaites, non seulement de toutes nos activités intérieures, mais de tout le déroulement des choses, des événements, des activités humaines, animales, naturelles autour de nous, comme dans la vision cosmique des Rishis. Cela ne sera pas forcément accompagné par la projection active d'un pouvoir d'action dans le monde, encore qu'il soit rarement tout à fait absent. Le Rishi, en effet, n'a pas perdu tout intérêt pour le monde ou pour ses semblables ; il s'unit à eux par des liens de sympathie ou en considérant toutes les créatures comme lui-même en chaque mental et chaque corps de cette multitude. On raconte que les anachorètes eux-mêmes, qui vivaient jadis dans les forêts, se souciaient constamment du bien-être de tous les êtres vivants. Cela n'est possible que par une réalisation spirituelle — non par un effort, car tout effort restreint notre liberté, mais par une influence ou une maîtrise spirituelles sur l'esprit des gens et les processus de la Nature, qui reflètent l'immanence et la maîtrise divines effectives.

Or cela n'est possible que si l'âme en a la jouissance active, si elle est *bhoktâ*. Dans l'être inférieur, la jouissance est de deux sortes, positive et négative, ce qui se traduit, dans l'énergie des sensations, par la joie et la souffrance ; mais dans l'être supérieur, c'est une jouissance active et égale en toute chose, c'est la jouissance de la félicité divine dans sa propre manifestation. Cette jouissance elle-même peut se limiter à un délice spirituel silencieux ou bien à une joie divine intégrale qui possède toutes choses autour de nous et toutes les activités de toutes les parties de notre être.

Il n'y a pas de perte de liberté, pas de chute dans un état d'attachement ignorant. L'homme libre en son âme a conscience que le Divin est le seigneur de l'action de la Nature, que Mâyâ est Sa Connaissance-Volonté qui détermine et accomplit tout, que la Force est l'aspect de Volonté de cette double Puissance divine et que la connaissance y est toujours présente et toujours active; il a conscience que lui-même aussi, même individuellement, est un centre de l'existence divine — une parcelle du Seigneur, ainsi qu'il est dit dans la Gîtâ — qui dirige l'action de la Nature en proportion de ce qu'il voit, soutient, sanctionne, possède, connaît, et, par le pouvoir déterminant de la connaissance, dirige. Et lorsqu'il s'universalise, sa connaissance reflète encore la seule connaissance divine, sa volonté accomplit seulement la volonté divine, il jouit seulement de la félicité divine et non de quelque ignorante satisfaction personnelle. Ainsi, le Purusha garde sa liberté dans la possession, et son renoncement à la personnalité limitée au milieu même de cette représentation de la jouissance et de la félicité de l'existence cosmique. Dans cet état d'équilibre supérieur, il vit pleinement les vraies relations de l'âme et de la Nature.

Purusha et Prakriti, en leur union comme en leur dualité, émanent de l'être de Satchidânanda. L'Existence consciente de soi est la nature essentielle de l'Être, c'est-à-dire Sat ou Purusha. Prakriti est le Pouvoir d'existence consciente de soi, retiré en lui-même ou agissant dans les œuvres de sa conscience et de sa force, Chit et Tapas, de sa connaissance et de sa volonté, Chit et sa Shakti. La Félicité d'être, Ânanda, est la vérité éternelle de l'union de cet être conscient et de sa force consciente, qu'il reste absorbé en lui-même ou se déploie dans l'inséparable dualité de ses deux aspects. Il déploie les mondes en tant que Prakriti et les voit en tant que Purusha; agit en eux et soutient l'action; exécute les œuvres et donne l'accord sans lequel la force de la Nature ne pourrait agir; accomplit et guide la connaissance et la volonté; connaît et dirige les déterminations de la connaissance-force et de la volonté-force; dispense la joie et la goûte. Tout est le jeu de l'Âme qui possède, observe, connaît, gouverne la Nature, et de la Nature qui exprime

l'être, exécute la volonté, satisfait la connaissance de soi, sert la joie d'être de l'âme. Ainsi se révèle, fondée sur la nature même de l'être, la relation suprême et universelle de Prakriti et de Purusha. Imparfaite, pervertie ou inversée, elle prend la forme du monde tel que nous le voyons; parfaite, elle apporte la joie absolue de l'âme en elle-même et, sur cette base, la joie absolue de l'âme dans la Nature, qui constitue l'accomplissement divin de l'existence dans le monde.

La libération de l'âme

Prenons maintenant le temps d'examiner à quoi nous engage cette acceptation des relations de Purusha et de Prakriti, car elle implique que notre yoga n'a pour fin aucun des buts ordinaires de l'humanité. Ce yoga n'accepte pas l'existence terrestre telle qu'elle est, mais il ne se contente pas non plus d'une sorte de perfection morale ni d'extase religieuse, avec un ciel au-delà ou quelque dissolution de notre être mettant fin une fois pour toutes à tout ce tracassé d'exister. Notre but est tout à fait différent ; c'est de vivre en le Divin, en l'Infini, en Dieu et non dans l'égoïsme et pour les biens temporels, mais sans pour autant vivre à l'écart de la Nature, de nos semblables, de la terre et de la vie dans ce monde, pas plus que le Divin ne vit à l'écart de nous et du monde. Son existence aussi est reliée au monde et à la Nature et à tous ces êtres, mais dans une liberté, une connaissance de soi et un pouvoir absolus et inaliénables. Notre libération et notre perfection consistent donc à transcender l'ignorance, l'esclavage, la faiblesse, et à vivre en Lui la relation avec le monde et la Nature, dans la connaissance de soi, la liberté et le pouvoir divins ; car la relation suprême de l'Âme et de cette existence est celle du Purusha qui possède Prakriti quand il n'est plus ignorant ni soumis à sa nature et qu'il connaît, transcende, dirige son être manifesté, en possède la jouissance et détermine vastement et librement comment il s'exprimera lui-même.

Une unité qui se découvre elle-même dans les variations de sa propre dualité, tel est le jeu complet de la Nature et de l'âme dans sa naissance et dans son devenir cosmiques. Un seul Satchidânanda partout, existant en soi, illimité ; une unité qui ne peut être détruite par la multiplicité infinie de ses propres variations, telle est la vérité originelle de l'être, celle que cherche notre connaissance et à laquelle notre existence subjective doit finalement parvenir. C'est d'elle que toutes les autres vérités découlent, sur elle qu'elles se fondent, par elle qu'à chaque instant elles sont possibles, et en elle, finalement, qu'elles peuvent se connaître elles-mêmes et connaître les autres, se réconcilier, s'harmoniser, se justifier. Toutes les relations du monde, y compris les apparentes discordes les plus graves et les plus choquantes, sont des relations de l'Éternel avec lui-même en sa propre existence universelle ; nulle part, à nul moment, ce n'est une collision d'êtres sans liens qui se rencontrent fortuitement ou par quelque mécanique nécessité de l'existence cosmique. Ainsi, se connaître c'est essentiellement revenir au fait éternel de l'unité ; vivre en elle doit être le principe actif par lequel nous vivons la vérité profonde de notre être et trouvons notre relation juste et idéale avec le monde. C'est pourquoi, d'abord et avant tout, nous avons dû insister sur l'unité et en faire le but, et, d'une certaine manière, le but total de notre yoga de la connaissance.

Mais partout et sur tous les plans, cette unité se réalise par la mise en pratique de cette vérité de la dualité. L'Éternel est l'Existence une, infinie, consciente, le Purusha, et non quelque chose d'inconscient et de mécanique ; Il existe éternellement dans la joie puissante de son être conscient à jamais fondé en l'unité ; mais Il existe aussi dans la joie, non moins éternelle, non moins puissante de son être conscient qui joue dans l'univers avec la diversité de ses propres expériences créatrices. Nous sommes ou nous pouvons devenir conscients d'être à jamais cette existence hors du temps, sans nom et sans fin que nous appelons nous-mêmes et qui constitue l'unité de tout ce que nous sommes ; et nous pouvons avoir, en même temps, diverses expériences de ce que nous faisons,

pensons, voulons, créons, devenons. Or ce pouvoir, la conscience du Purusha dans le monde le possède lui aussi. Seulement, pour nous qui sommes à présent des individualités mentales limitées et enchaînées à l'ego, cette expérience a généralement lieu dans l'ignorance ; nous ne vivons pas dans le moi, nous nous tournons seulement vers lui ou nous nous retirons en lui de temps en temps, tandis que l'Éternel a cette expérience en Sa connaissance de soi infinie, Il est éternellement ce moi, et de cette plénitude d'être, Il embrasse de son regard la totalité de cette expérience de soi. N'étant pas, comme nous, esclave et prisonnier du mental, Il ne conçoit pas Son être comme un produit ou une somme indéfinie, ou comme une sublime contradiction de sa propre expérience. La vieille querelle philosophique de l'Être et du Devenir ne peut exister pour la connaissance de soi éternelle.

La force active d'un être conscient qui se réalise par les pouvoirs d'expérience de son propre moi, ses pouvoirs de connaissance, de volonté, de félicité et d'expression, avec toutes leurs merveilleuses variations, inversions, conservations et conversions d'énergie, et même leurs perversions, nous l'appelons Prakriti ou Nature, en nous-mêmes et dans le cosmos. Mais derrière cette force de variation, se trouve la position éternelle de la même force dans une unité égale qui soutient impartialement toutes les variations, les gouverne comme elle les a engendrées et les dirige vers son but : la félicité que l'Être, le Purusha, a conçue en sa conscience et déterminée par sa volonté ou par son pouvoir de conscience. C'est cette Nature divine à laquelle nous devons nous réunir par notre yoga de la connaissance de soi. Nous devons devenir le Purusha, devenir Satchidânanda et goûter la joie d'une individuelle et divine possession de Prakriti, au lieu d'être cet individu mental soumis à sa nature égoïste. Car tel est l'homme réel, le moi suprême et intégral de l'individu ; l'ego n'est qu'une manifestation inférieure et partielle de nous-mêmes aux fins d'une certaine expérience limitée et préparatoire à laquelle nous nous prêtons pendant un certain temps. Mais cette concession à notre être inférieur ne représente pas nos possibilités totales, ce n'est pas la seule expérience ni le

couronnement de notre existence en tant qu'êtres humains dans ce monde matériel.

L'être individuel que nous sommes est ce qui rend possible l'ignorance pour le mental conscient, mais c'est aussi ce qui rend possible la libération en l'être spirituel et la jouissance de l'immortalité divine. Ce n'est pas l'Éternel en Sa transcendance ni en Son être cosmique qui parvient à cette immortalité, c'est l'individu qui s'élève à la connaissance de soi; c'est en lui qu'elle est possédée et c'est par lui qu'elle devient effective. Toute vie — spirituelle, mentale ou matérielle — est un jeu de l'âme et des possibilités de sa nature; sans ce jeu, il ne peut pas y avoir d'expression ni d'expérience de soi dans les relativités. Ainsi, même quand nous avons réalisé que tout est notre moi élargi et réalisé notre unité avec Dieu et avec les autres êtres, ce jeu peut et doit continuer, à moins que nous ne désirions faire cesser toute expression et tout abolir, sauf une expérience de soi extatique et absorbante. Mais alors, c'est dans l'être individuel que cette extase ou ce libre jeu se réalisent; l'extase est une immersion de notre être mental en l'exclusive expérience de l'unité; le libre jeu, une élévation de notre mental en l'être spirituel afin de réaliser librement la joie de l'unité. Car la nature même de l'existence divine est toujours de posséder son unité, mais de la posséder aussi dans une expérience infinie et à d'innombrables points de vue, sur d'innombrables plans, à travers d'innombrables pouvoirs conscients ou d'innombrables moi de son Moi, ou, pour employer notre langage intellectuel limité, en d'innombrables individualités de l'être conscient qui est un. Chacun de nous est l'une de ces individualités. Se tenir éloigné de Dieu dans l'ego limité, dans le mental limité, c'est se tenir éloigné de soi-même et ne pas être en possession de notre vraie individualité, c'est être l'individu apparent et non l'individu réel — c'est notre pouvoir d'ignorance. Être absorbé en l'Être divin et percevoir que nous vivons désormais dans notre conscience spirituelle infinie et universelle, c'est posséder notre moi suprême et intégral, notre individualité vraie — c'est notre pouvoir de connaissance.

Quand nous connaissons l'éternelle unité de ces trois pouvoirs de la manifestation éternelle — Dieu, la Nature et le moi individuel — et le profond besoin qu'ils ont l'un de l'autre, nous commençons à comprendre l'existence elle-même et toutes les apparences du monde qui, maintenant, sont une énigme pour notre ignorance. La connaissance de soi n'abolit rien de tout cela : elle abolit seulement notre ignorance et les conditions propres à l'ignorance qui nous enchaînaient et nous asservissaient aux déterminations égoïstes de notre nature. Quand nous reprenons conscience de notre être véritable, l'ego se détache ; sa place est prise par notre moi suprême et intégral : l'individualité vraie. Étant le moi suprême, cette individualité devient une avec tous les êtres et voit tout, le monde et la Nature, en sa propre infinitude. Nous voulons dire par là simplement que le sentiment de notre existence séparée disparaît en la conscience d'un être illimité, indivisible, infini, en lequel nous ne nous sentons plus enchaînés au nom, à la forme et aux déterminations mentales et physiques particulières de notre naissance et de notre devenir actuels — nous ne sommes plus séparés de rien ni de personne dans l'univers. C'est ce que les penseurs anciens appelaient la Non-naissance ou l'abolition de la naissance, le Nirvâna. Pourtant, nous continuons de vivre et d'agir par la naissance et le devenir individuels, mais avec une connaissance différente et une tout autre expérience ; le monde aussi continue d'exister, mais nous le voyons se dérouler en notre être et non plus comme une chose extérieure et autre que nous-mêmes. Pouvoir vivre d'une façon permanente dans cette nouvelle conscience, la conscience de notre être réel, intégral, c'est atteindre à la libération et jouir de l'immortalité.

Nous nous heurtons ici à un problème complexe : l'idée que l'immortalité n'est possible qu'après la mort et en d'autres mondes, sur des plans d'existence supérieurs, ou que la libération doit nécessairement abolir toute possibilité de vie mentale ou corporelle et annihiler pour toujours l'existence individuelle au sein d'un infini impersonnel. Ces idées tirent leur force d'une certaine justification par l'expérience, car l'âme, dès qu'elle secoue

les liens du mental et de la matière qui la contraignent, éprouve le besoin de s'élançer vers les hauteurs; elle se sent attirée vers elles et sent aussi que ces liens sont le lot de toute vie terrestre et de toute existence mentale. La mort règne sur le monde matériel — la vie ici-bas semble n'exister que soumise à la mort et en mourant constamment; l'immortalité doit être conquise avec difficulté et semble naturellement exiger un rejet de toute mort, et, par conséquent, de toute naissance en ce monde matériel. Le lieu de l'immortalité doit donc se trouver sur quelque plan immatériel, dans des cieux où le corps n'existe pas, à moins qu'il ne soit différent, une simple forme de l'âme ou une circonstance secondaire. En outre, ceux qui veulent passer au-delà même de l'immortalité sentent que tous ces plans et tous ces cieux sont des circonstances de l'existence finie et que dans le moi infini aucune de ces choses n'existe. Ils n'ont plus qu'un besoin : disparaître en l'impersonnel et infini, car ils se sentent incapables d'atteindre d'aucune manière à la béatitude de l'être impersonnel et à la félicité de l'âme en son devenir. Des philosophies ont été inventées pour justifier intellectuellement ce besoin d'immersion et de disparition; mais le fait vraiment important et décisif est l'appel de l'au-delà, le besoin de l'âme, la félicité qu'elle trouve — dans ce cas particulier — à une forme d'existence impersonnelle ou de non-existence; car en définitive le facteur décisif, c'est la félicité déterminante de Purusha, le type de relation qu'il veut établir avec Prakriti, l'expérience à laquelle il parvient au bout de la voie qu'il a choisie pour développer son expérience individuelle parmi toutes les possibilités variées de sa nature. Nos justifications intellectuelles sont simplement un compte rendu de cette expérience à l'usage de la raison, des moyens que nous employons pour que le mental consente à suivre la direction prise par l'âme.

La cause de notre existence dans le monde n'est pas l'ego, comme notre expérience actuelle voudrait nous le faire croire; l'ego est simplement un produit, une circonstance de notre mode d'existence dans le monde. C'est un type de relation que le Purusha, aux âmes innombrables, a établie entre les mentals individualisés et

les corps : une relation d'autodéfense et d'exclusion ou d'agression mutuelles afin d'avoir, au milieu de toutes ces existences interdépendantes dans le monde, une possibilité d'expérience mentale et physique indépendante. Mais sur ces plans, il ne peut pas y avoir d'indépendance absolue ; par conséquent, l'impersonnalité qui rejette tout devenir mental et physique est le seul aboutissement possible de ce mouvement exclusif, car c'est ainsi seulement qu'une expérience de soi absolument indépendante est réalisable. Dès lors, l'âme semble exister en soi, absolument, indépendamment ; elle est libre, au sens du mot indien *svâdhîna*, elle ne dépend que d'elle-même, ne dépend pas de Dieu ni des autres êtres. Ainsi, par cette expérience, Dieu, le moi personnel et autrui sont également niés, rejetés comme autant de distinctions de l'ignorance. C'est l'ego qui reconnaît sa propre insuffisance et qui abolit tout — lui-même et ses contraires — afin de pouvoir donner libre cours à son instinct fondamental qui l'incite à faire indépendamment l'expérience de lui-même, jusqu'à ce qu'il comprenne que ses efforts répétés pour y parvenir, en se reliant à Dieu et à autrui, sont illusoire, vains et nuls. Il cesse alors de les admettre, parce que les admettre entretient sa dépendance ; il cesse d'admettre sa propre persistance, parce que la persistance de l'ego est l'admission même de ce qu'il essaie d'exclure comme non-moi : le cosmos et les autres êtres. L'annihilation de soi du bouddhiste est essentiellement l'exclusion absolue de tout ce que l'être mental perçoit ; l'immersion de soi de l'*advaitin* en son être absolu concourt exactement au même but, sous un autre nom ; l'une et l'autre sont la suprême revendication de l'âme qui affirme son indépendance exclusive vis-à-vis de Prakriti.

L'expérience à laquelle nous arrivons tout d'abord quand nous suivons un tel raccourci de la libération que nous avons appelé le « mouvement de retrait », encourage cette tendance. En effet, c'est une démolition de l'ego et un rejet de nos habitudes mentales présentes ; car notre mentalité est soumise à la matière et aux sens physiques ; elle ne conçoit les choses qu'en tant que formes, objets, phénomènes extérieurs ou noms que nous attachons à

ces formes. Nous ne percevons pas directement la vie subjective des autres êtres, sauf par analogie avec la nôtre et par inférence ou par une perception dérivée, fondée sur certains signes extérieurs — paroles, actions, etc. — que notre mental traduit en les termes de notre propre subjectivité. Quand nous nous évadons de l'ego et du mental physique en l'infinitude de l'esprit, nous voyons encore le monde et autrui comme le mental nous a habitués à les voir, comme des noms et des formes; seulement, avec notre expérience nouvelle de la réalité directe et supérieure de l'Esprit, ils perdent cette réalité objective directe et cette réalité subjective indirecte qu'ils avaient pour le mental. Ils semblent tout l'opposé de cette réalité plus vraie dont nous avons désormais l'expérience; immobilisée et indifférente, notre mentalité ne s'efforce plus de connaître ni de rendre réels ces termes intermédiaires qui existent dans le monde comme en nous et dont la connaissance avait pour seule utilité de jeter un pont sur l'espace qui sépare le moi spirituel des phénomènes objectifs du monde. Nous sommes satisfaits de l'impersonnalité béatifique et infinie d'une pure existence spirituelle; rien d'autre ni personne ne compte plus désormais pour nous. Ce que les sens physiques nous montrent et ce que le mental perçoit et conçoit et en quoi il trouve une joie si imparfaite et fugitive, nous semble maintenant irréel et sans valeur; nous ne possédons pas et ne nous soucions pas de posséder les vérités intermédiaires de l'être par lesquelles l'Un possède les objets des sens physiques et du mental, et par lesquelles ceux-ci, pour Lui, ont une valeur en Son être et une félicité qui, si l'on peut dire, font pour Lui la beauté de l'existence cosmique et la valeur de sa manifestation. Nous ne pouvons plus goûter la félicité que Dieu trouve en Son monde; au contraire, il nous semble que l'Éternel s'est dégradé en admettant dans la pureté de son être la nature grossière de la matière, ou qu'Il a falsifié la vérité de son être en imaginant de vains noms et des formes irréelles. Ou, si nous arrivons à percevoir tant soit peu cette félicité, c'est dans un lointain détachement qui nous empêche d'y participer avec un sentiment d'intime possession; nous restons attirés par la félicité supérieure d'une expérience de soi absorbée et exclusive qui ne nous permet

plus de séjourner longtemps dans ces états inférieurs, ou pas plus longtemps que nous y sommes contraints par la durée de notre vie physique et de notre corps.

Mais si, au cours de notre yoga, ou après avoir découvert notre Moi, nous revenons librement vers le monde et que le Purusha en nous reprenne librement possession de sa Prakriti, nous devenons conscients, non seulement du corps et de l'expression extérieure des autres, mais intimement de leur être intérieur, de leur mental, de leur âme et de cette partie d'eux-mêmes que leur propre mental de surface ne perçoit pas; nous voyons aussi l'être réel en eux, nous voyons qu'ils sont des « moi » de notre Moi et non de simples noms et formes. Ils deviennent pour nous des réalités de l'Éternel. Notre mental n'est plus trompé par l'apparente non-valeur des choses banales, ni pris par l'illusion de l'irréalité. Certes, la vie matérielle n'a plus pour nous sa vieille valeur absorbante, mais elle trouve la valeur plus grande qu'elle a pour le Purusha divin; elle n'est plus, à nos yeux, le terme unique de notre devenir, et sa valeur est purement subordonnée aux termes supérieurs du mental et de l'esprit, mais cette diminution ne réduit pas sa valeur, elle l'augmente au contraire. Nous voyons que notre être matériel, notre vie et notre nature matérielles sont seulement une position du Purusha par rapport à sa Prakriti et que leur rôle et leur importance véritables ne peuvent être compris que quand on les voit non en eux-mêmes mais en fonction des états supérieurs qui leur servent de support; c'est de ces relations supérieures que dérive leur sens, et, par conséquent, c'est en s'unissant consciemment à elles qu'ils peuvent satisfaire toutes leurs tendances et toutes leurs fins légitimes. Dès lors, la vie se justifie à nos yeux, la connaissance de soi et la libération qu'elle implique n'en font pas une futile absurdité.

Cette connaissance et cette liberté plus larges, intégrales, libèrent et accomplissent finalement notre existence tout entière. Quand nous les possédons, nous comprenons pourquoi notre existence se déroule entre ces trois termes — Dieu, nous-mêmes et

le monde —, ils ne nous paraissent plus opposés, contradictoires, incompatibles ; et nous ne les considérons plus, par ailleurs, comme des termes de notre ignorance, finalement destinés à disparaître en une pure unité impersonnelle. Au contraire, nous percevons qu'ils sont des termes nécessaires à notre propre accomplissement et qu'ils conservent leur valeur après la libération, ou plutôt que c'est alors seulement qu'ils acquièrent toute leur réelle valeur. Pour faire l'expérience de notre propre existence il n'est plus nécessaire d'exclure les autres existences qui, par nos relations avec elles, composent notre expérience du monde ; dans cette nouvelle conscience, toutes les existences sont contenues en nous-mêmes et nous en elles. Ce ne sont plus, et nous ne sommes plus, des ego qui s'excluent mutuellement, chacun cherchant son propre accomplissement, indépendamment, ou sa propre transcendance, et ne cherchant rien d'autre finalement ; tous sont l'Éternel, et le moi qui est en chacun embrasse tout en lui-même secrètement, et cherche de diverses manières à rendre visible et à réaliser en son être terrestre la vérité supérieure de son unité. La vérité divine de notre individualité n'est pas un exclusivisme mutuel, mais un mutuel « inclusivisme » ; l'amour est la haute loi, non un accomplissement de soi indépendant.

Le Purusha, notre être réel, est toujours indépendant et maître de Prakriti et nous avons raison de rechercher cette indépendance — en fait, c'est l'utilité du mouvement égoïste et de son effort de transcendance de soi ; mais ce n'est pas en faisant de l'ego et de son existence indépendante un principe absolu que nous parviendrons au juste accomplissement de cette indépendance ; c'est en arrivant à cet autre état, suprême, du Purusha vis-à-vis de sa Prakriti. Là, nous transcendons la Nature tout en la possédant, nous accomplissons parfaitement notre individualité tout en accomplissant parfaitement nos relations avec le monde et avec autrui. Par conséquent, un salut individuel dans les cieux au-delà et sans souci de la terre n'est pas notre objectif suprême ; la libération des autres et leur accomplissement est tout autant notre affaire — nous pourrions presque dire notre intérêt personnel

divin — que notre propre libération. Sinon, notre unité avec autrui n'aurait pas de sens réel. Conquérir les leurre de l'existence égoïste en ce monde est notre première victoire sur nous-mêmes ; conquérir le leurre du bonheur individuel dans les cieux au-delà est notre seconde victoire ; conquérir le suprême leurre de l'évasion de la vie et d'une béatitude absorbée en l'infini impersonnel, telle est la dernière et la plus haute victoire. Alors, débarrassés de tout exclusivisme individuel, nous avons gagné notre entière liberté spirituelle.

L'état de l'âme libérée est l'état même du Purusha à jamais libre. Sa conscience est tout à la fois une transcendance et une unité qui contient tout. Sa connaissance de soi n'élimine pas tous les termes de la connaissance de soi : elle unifie et harmonise toutes choses en Dieu et dans la nature divine. L'ardente extase religieuse où l'on ne connaît plus que Dieu et soi-même, où l'on se ferme à tout le reste, n'est pour l'âme libérée qu'une expérience très profonde qui la prépare à partager l'Amour divin et la divine Félicité qui embrassent toutes les créatures autour d'elle. Cette céleste béatitude où s'unissent Dieu, nous-mêmes et les élus, et nous fait regarder avec détachement, avec indifférence les non-élus et leurs souffrances, n'est pas possible pour l'âme parfaite, car eux aussi sont elle-même ; délivrée de la souffrance et de l'ignorance, l'âme parfaite doit naturellement se tourner vers les autres et les entraîner, eux aussi, vers cette liberté. Mais se laisser absorber dans les relations du moi avec les autres et le monde, à l'exclusion de Dieu et de ce qui est Par-Delà, est encore moins possible, et, par conséquent, l'âme parfaite ne peut pas se laisser limiter par la terre, ni même par les relations humaines les plus hautes et les plus altruistes. Pour elle, agir ou atteindre son sommet ne consiste pas à s'effacer et à se nier totalement pour le bien des autres, mais à s'accomplir elle-même en la liberté, la béatitude et la possession de Dieu, afin que, dans et par cet accomplissement, les autres aussi puissent se réaliser. Car c'est en Dieu seul, par la possession du Divin seul, que toutes les discordes de la vie peuvent se résoudre ; par conséquent, aider les hommes à s'élever vers le Divin

est, finalement, le seul moyen vraiment efficace d'aider l'humanité. Toutes les autres activités et toutes les autres réalisations dont nous faisons l'expérience ont leur utilité et leur pouvoir, mais en fin de compte ces voies secondaires encombrées ou ces chemins solitaires, après avoir décrit un cercle, convergeront nécessairement dans les grands espaces de la voie intégrale où l'âme libérée transcende tout, embrasse tout et devient un pouvoir et une promesse d'accomplissement pour tous les hommes dans une manifestation divine de leur être.

Les plans de notre existence

Si en s'unissant à son moi supérieur, le Purusha en nous doit devenir le Purusha divin — celui qui connaît, le seigneur et libre possesseur de sa Prakriti —, cela ne peut se faire évidemment tant que nous demeurons sur le plan actuel de notre être, car c'est le plan matériel et Prakriti y est la souveraine absolue ; là, le Purusha divin est entièrement caché par la vague aveuglante des activités de la Nature et le faste brut de ses œuvres ; sur ce plan, l'âme individuelle, émergeant de l'involution de l'Esprit dans la matière et inextricablement mêlée aux instruments matériels et vitaux dans toutes ses activités, est incapable de faire l'expérience de la liberté divine. Ce qu'elle appelle liberté et maîtrise est simplement une sujétion subtile du mental à Prakriti ; une sujétion plus légère, certes, plus proche d'une possibilité de liberté et de maîtrise que la sujétion grossière des êtres vitaux et matériels tels l'animal, la plante et le métal, mais ce n'est pas la liberté ni la maîtrise réelles. Nous devons donc parler ici des différents plans de conscience et des plans spirituels de l'être mental, car s'ils n'existaient pas, la libération de l'être incarné ne serait pas possible ici-bas sur la terre. Il faudrait attendre, ou, tout au plus, se préparer à chercher la libération en d'autres mondes et dans un autre genre d'incarnation, physique ou spirituelle, moins obstinément scellée dans la coquille de l'expérience matérielle.

Pour le yoga ordinaire de la connaissance, il n'est nécessaire de reconnaître que deux plans de conscience : le plan spirituel et

le plan mental matérialisé; située entre les deux, la raison pure regarde l'un et l'autre, passe au travers des illusions du monde phénoménal, s'élève au-delà du plan mental matérialisé et voit la réalité du plan spirituel; puis, s'identifiant à cette position de connaissance, la volonté du Purusha individuel rejette le plan inférieur, se retire dans le plan suprême et y demeure; il abandonne le mental et le corps, se dépouille de la vie qui l'habite et, délivré de l'existence individuelle, se fond dans le Purusha suprême. Il sait que ce n'est pas toute la vérité de notre existence, qui est infiniment plus complexe; il sait qu'il existe de nombreux plans, mais il les néglige ou leur accorde peu d'attention parce qu'ils ne sont pas essentiels à sa libération. En fait, ce sont plutôt des encombrements, parce que vivre sur ces plans apporte de nouvelles expériences psychiques attrayantes, des satisfactions psychiques, des pouvoirs psychiques, un nouveau monde de connaissance phénoménale, mais leur poursuite engendre autant de pierres d'achoppement sur le chemin vers son seul objet — l'immersion en le Brahman — et conduit à d'innombrables pièges successifs sur les bas-côtés de la route qui mène à Dieu. Mais, puisque nous acceptons l'existence du monde et que, pour nous, l'existence du monde entier *est* le Brahman et pleine de la présence de Dieu, ces difficultés ne peuvent nous effrayer; quels que soient les risques de distraction, nous devons y faire face et les surmonter. Si le monde et notre existence individuelle sont à ce point complexes, nous devons connaître et embrasser leur complexité afin de parfaire notre connaissance de nous-mêmes et des rapports du Purusha et de sa Prakriti. S'il existe de nombreux plans, nous devons les posséder tous pour le Divin, de même que nous voulons posséder spirituellement et transformer notre position ordinaire, mentale, vitale et corporelle.

Dans tous les pays, la connaissance ancienne était imprégnée de cette quête des vérités cachées de notre être et elle a donné naissance à cet immense champ de pratiques et de recherches qu'en Europe on appelle occultisme. En Orient, nous n'avons pas de termes correspondants, parce que ces choses ne nous semblent

pas aussi lointaines ni mystérieuses ou anormales que pour la mentalité occidentale ; elles sont plus proches de nous , et le voile est beaucoup plus mince qui sépare notre vie matérielle normale de cette vie plus large. En Inde¹, en Égypte, en Chaldée, en Chine, en Grèce, dans les pays celtiques, elles faisaient partie des disciplines ou des systèmes yogiques divers qui eurent jadis une forte influence dans le monde ; mais pour le mental moderne, elles font figure de superstition et de mysticisme purs et simples, bien que les faits et les expériences sur lesquels elles se fondent soient tout à fait réels dans leur propre domaine et gouvernés par des lois intelligibles, comme le sont les faits et les expériences du monde matériel. Nous n'entendons pas plonger ici dans cet immense et difficile domaine qu'est la connaissance « psychique »² ; il m'apparaît cependant nécessaire d'aborder certains faits et principes généraux qui forment sa charpente, faute de quoi notre yoga de la connaissance ne serait pas complet. En premier lieu, nous constatons que les faits en question sont toujours les mêmes dans les divers systèmes, mais que leur exposé théorique et pratique varie considérablement, comme il est naturel et inévitable lorsqu'on touche à un sujet aussi vaste et aussi ardu. Tantôt, certaines choses sont omises ; tantôt, elles ont une importance capitale ; tantôt elles sont atténuées, tantôt amplifiées ; certains champs d'expérience considérés par tel système comme une simple province annexe, en d'autres sont traités comme des royaumes distincts. Je m'en tiendrai au système védique et védântique tel que les Upanishads en ont tracé les grandes lignes, d'abord parce qu'il me semble être le plus simple et le plus philosophique, ensuite et surtout parce que, dès le début, il considérait ces divers plans en fonction de leur utilité pour la libération qui est l'objet suprême de notre recherche. Ce système s'appuie sur les trois principes de notre être ordinaire — le mental, la vie et la matière —, puis le triple

1. Par exemple, le tantrisme en Inde. (*Note de Sri Aurobindo*)

2. Nous espérons y revenir plus tard ; pour le moment, ce sont les vérités spirituelles et philosophiques qui nous intéressent au premier chef dans l'*Ârya* ; c'est seulement quand celles-ci seront bien saisies que l'étude des problèmes psychiques deviendra claire et sans danger. (*Note de Sri Aurobindo*)

principe spirituel de Satchidânanda, et finalement le principe de liaison : *vijñâna* — le supramental, intelligence libre ou spirituelle —, et, de la sorte, répartit les principaux états de notre être suivant une gradation de sept plans — on en considère parfois cinq seulement, parce que seuls les cinq plans inférieurs nous sont pleinement accessibles — par lesquels l'être se développe et peut atteindre à sa perfection.

Mais d'abord, il nous faut comprendre ce que nous entendons par plan de conscience ou plan d'existence. Nous entendons par là un état ou un monde, généralement fixe, de relations entre Purusha et Prakriti, l'Âme et la Nature. Ce que nous appelons « monde », en effet, n'est et ne peut être rien d'autre que la manifestation d'une relation générale que l'Existence universelle a créée ou établie entre elle-même et son devenir, ou, plus justement, entre le fait éternel ou la potentialité éternelle de son existence et ses pouvoirs de devenir. Dans ses relations avec le devenir et son expérience du devenir, cette Existence est ce que nous appelons l'Âme ou Purusha — l'âme individuelle dans l'individu, l'âme universelle dans le cosmos; le principe du devenir et ses pouvoirs sont ce que nous appelons la Nature ou Prakriti. Mais puisque l'Être, la force consciente et la félicité d'être sont toujours les trois termes constitutifs de l'existence, la nature de chaque monde sera en fait déterminée par la manière dont Prakriti en viendra à traiter ces trois termes primordiaux, et par les formes qu'il lui sera permis de leur donner. L'Existence, en effet, est et sera toujours nécessairement le matériau de son propre devenir; c'est elle qui se modèle en la substance dont la Force doit se servir. La Force, à son tour, est nécessairement le pouvoir qui façonne cette substance et l'utilise à ses fins — c'est ce que nous appelons généralement la Nature. Enfin, le but, le dessein pour lequel les mondes sont créés, est nécessairement façonné par la Conscience inhérente à toute existence, à toute force et à leurs œuvres; et ce dessein est nécessairement la possession de notre moi et de la joie d'être dans le monde. C'est à cela, finalement, que se réduisent toutes les circonstances et tous les buts de l'existence en tous les mondes; c'est

l'existence qui déroule les termes de son être, le pouvoir d'être, la joie d'être consciente : s'ils sont involués, elle les fait évoluer ; s'ils sont voilés, elle les révèle.

L'âme vit ici-bas dans un univers matériel ; de cela seul elle est immédiatement consciente ; réaliser ses potentialités dans cet univers, tel est le problème qui l'occupe. Mais qui dit matière dit involution de la joie d'être consciente dans une force oubliée d'elle-même et dans une forme de substance qui se fragmente elle-même et se désagrège en l'infiniment petit. Par conséquent, le principe d'un monde matériel et tout son effort doivent nécessairement avoir pour but l'évolution de ce qui est involué et le développement de ce qui n'est pas développé. Tout ici-bas, depuis le commencement, est enfermé dans le sommeil inconscient de la force matérielle et dans ses opérations violentes ; par conséquent, tout devenir matériel doit tendre nécessairement à l'éveil de la conscience hors de l'inconscient ; tout aboutissement d'un devenir matériel consiste nécessairement à retirer le voile de la matière et à révéler lumineusement à sa propre âme emprisonnée dans le devenir l'Être entièrement conscient. Et puisque l'Homme est une âme emprisonnée, cette libération lumineuse et cette connaissance de soi seront nécessairement son but le plus haut et la condition de sa perfection.

Mais les limitations d'un univers matériel semblent hostiles au bon accomplissement de ce dessein qui, pourtant, est inévitablement le but le plus haut de l'être mental né dans un corps physique. Et tout d'abord, fondamentalement, l'Existence s'est formée ici-bas en tant que matière ; elle s'est objectivée, elle s'est rendue concrète et sensible à l'expérience de sa propre force consciente sous forme de substance matérielle qui se fragmente elle-même ; puis, en s'agréant, cette matière a construit pour l'homme un corps physique séparé, coupé des autres et soumis à l'habitude de processus fixes, ou, comme nous disons, aux lois de la Nature matérielle inconsciente. La force de l'être humain, également, est le produit de la Nature ou de la Force qui agit dans la matière et

qui s'est lentement dégagée de l'inconscience, éveillée à la vie et qui demeure toujours limitée par la forme, toujours dépendante du corps, toujours séparée par lui du reste de la Vie et des autres êtres vivants, toujours entravée dans son développement, sa durée et son perfectionnement par les lois de l'Inconscience et les limitations de la vie corporelle. De même, sa conscience émerge sous forme de mentalité dans un corps et dans une vie strictement individualisée; elle est donc limitée dans son fonctionnement et dans ses capacités, elle dépend d'organes corporels sans grande compétence et d'une force vitale très restreinte; elle est séparée du reste du mental cosmique, coupée des pensées des autres êtres mentaux dont les fonctionnements intérieurs sont un livre scellé pour le mental physique de l'homme, à l'exception de ce qu'il peut en déchiffrer par analogie avec sa propre mentalité et par quelques rares signes corporels et expressions de soi. Sa conscience retombe constamment dans l'inconscience, en laquelle une partie considérable d'elle-même reste toujours involuée; sa vie retombe vers la mort; son être physique, vers la désagrégation. Quant à sa félicité d'être, elle dépend des relations de cette conscience imparfaite et de son milieu, lesquelles se fondent sur des sensations physiques et un mental sensoriel, bref, sur un mental limité qui s'efforce de saisir un monde extérieur et étranger par le truchement d'un corps limité, d'une force vitale limitée et d'organes limités. Sa capacité est donc limitée, pour posséder comme pour jouir, et chaque contact avec le monde qui dépasse sa force ou que sa force ne peut supporter ni saisir, qu'elle ne peut pas assimiler ni posséder, se change nécessairement en quelque chose d'autre que la félicité — en douleur, en malaise, en chagrin. Ou bien, elle doit répondre aux contacts du monde par un manque de réceptivité et une insensibilité, ou, s'ils pénètrent, s'en débarrasser par indifférence. Enfin, la joie d'être que l'homme peut posséder n'est pas naturellement ni éternellement possédée comme l'est la pure joie d'être de Satchidânanda; elle s'acquiert à force d'expériences et de conquêtes dans le temps et, par conséquent, ne peut être conservée ni se prolonger que par la répétition des expériences. Elle est essentiellement précaire et fugitive.

De tout cela, il résulte que les relations naturelles du Purusha et de la Prakriti dans l'univers matériel se traduisent par une absorption complète de l'être conscient dans la force de ses œuvres et, donc, pour le Purusha, par un oubli de soi complet et une complète ignorance de soi, par une domination complète de la Prakriti et par la soumission de l'âme à la Nature. L'âme ne se connaît pas elle-même : elle connaît tout au plus le fonctionnement de la Prakriti. L'émergence de l'âme individuelle consciente d'elle-même en l'Homme ne suffit pas non plus à abroger ces relations primitives d'ignorance et de sujétion. Car cette âme vit sur un plan d'existence matériel, c'est-à-dire dans une position de la Prakriti où la Matière est encore l'élément déterminant des relations de l'âme avec la Nature et, étant limitée par la Matière, sa conscience ne peut pas être entièrement en possession d'elle-même. Même l'âme universelle, si elle était limitée par la formule matérielle, ne pourrait pas être entièrement en possession d'elle-même ; à plus forte raison l'âme individuelle pour qui le reste de l'existence, du fait des limitations et des séparations corporelles, vitales et mentales, devient quelque chose d'extérieur, mais dont elle dépend cependant pour sa vie, sa félicité et sa connaissance. Ces limitations du pouvoir, de la connaissance, de la vie et de la félicité d'être sont la seule cause du manque de satisfaction que l'homme trouve en lui-même et dans l'univers. Et si l'univers matériel était seul à exister, si le plan matériel était le seul plan de son être, l'homme, le Purusha individuel, ne pourrait jamais parvenir à la perfection ni à la plénitude, ni même à aucune autre vie que la vie animale. Il doit nécessairement exister des mondes où il se trouve libéré des relations incomplètes et insatisfaisantes du Purusha et de la Prakriti, ou des plans de son être auxquels il peut s'élever et y transcender ces relations, ou, du moins, des mondes, des plans et des êtres supérieurs dont il peut recevoir une aide dans le développement de son être, obtenir une connaissance, des pouvoirs et des joies qui, autrement, lui seraient inaccessibles. Toutes ces choses existent, la connaissance ancienne l'affirme : d'autres mondes, des plans supérieurs, des possibilités de communication, d'ascension et de développement par le contact et sous l'influence de tout ce qui

peut se trouver au-dessus de l'homme dans l'échelle présente de son être réalisé.

De même que les relations du Purusha et de la Prakriti jouissent d'une position où la Matière est l'élément déterminant — un monde d'existence matérielle —, de même il existe une autre position, juste au-dessus, où la Matière n'est plus l'élément suprême : c'est la Force de Vie qui prend la place déterminante. Dans ce monde, les formes ne déterminent pas les conditions de la vie, c'est la vie qui détermine la forme ; par suite, les formes y sont beaucoup plus libres, plus fluides, plus innombrablement et, pour nos conceptions, plus étrangement variables que dans le monde matériel. Cette Force de Vie n'est pas une force matérielle inconsciente, ce n'est même pas, sauf en ses mouvements inférieurs, une énergie subconsciente comme l'est celle des éléments ; c'est une force d'être consciente qui cherche à produire des formes, mais, surtout, et essentiellement, à jouir, à posséder, à satisfaire sa propre impulsion dynamique. Le désir et la satisfaction des impulsions sont donc la loi première de cette nouvelle position des relations de l'âme et de sa nature, ou monde d'existence vitale pure, et là, le Pouvoir de Vie agit avec une liberté et une capacité infiniment plus grandes que dans notre existence physique ; on peut dire que c'est le monde du désir, car telle est sa caractéristique principale. De plus, ce monde n'est pas figé dans une formule à peine variable comme semble l'être la vie physique ; sa position est capable de nombreuses variations et comprend de nombreux sous-plans, depuis ceux qui bordent l'existence matérielle et s'y fondent, pour ainsi dire, jusqu'à ceux qui, au sommet du Pouvoir de Vie, touchent les plans d'existences mentale et psychique pures, et s'y fondent. Car, dans la Nature, dans cette échelle infinie de l'être, il n'est point de gouffres, pas de failles abruptes par-dessus lesquelles nous devons sauter ; les choses se fondent l'une en l'autre, c'est une subtile continuité ; et dans tout cela, par son pouvoir d'expérience distinctive, la Nature crée un ordre, des régions définies, des degrés spécifiques par lesquels l'âme connaît et possède diversement ses possibilités d'existence dans le monde. En outre, puisque

la jouissance sous une forme ou une autre est l'objet essentiel du désir, c'est à cela que doit tendre le monde du désir; mais tant que l'âme n'est pas libre — et elle ne peut l'être tant qu'elle est soumise au désir —, son expérience doit nécessairement avoir un côté négatif autant qu'un côté positif : ce monde du désir contient non seulement d'immenses possibilités de jouissances intenses ou continues, presque inconcevables pour le mental physique limité, mais des possibilités de souffrances également énormes. C'est donc là que se situent les ciux inférieurs et tous les enfers qui ont séduit ou terrifié le mental humain, comme en témoignent ses traditions et ses imaginations depuis les temps les plus reculés. En fait, toutes les imaginations humaines correspondent à quelque réalité, quelque possibilité réelle, encore que leurs représentations puissent être tout à fait inexactes ou s'exprimer par des images trop physiques et, par conséquent, inaptés à transcrire la vérité des réalités supraphysiques.

La Nature étant une unité complexe et non une collection de phénomènes disjoints, il ne peut y avoir de gouffre infranchissable entre l'existence matérielle et ce monde vital ou monde du désir. Au contraire, on peut dire qu'ils existent l'un en l'autre, d'une certaine façon, et qu'ils sont pour le moins interdépendants jusqu'à un certain point. En fait, le monde matériel est réellement une sorte de projection du monde vital, quelque chose qu'il a projeté et séparé de lui afin de donner corps à quelques-uns de ses désirs et de les satisfaire dans des conditions qui ne soient pas les siennes, bien qu'elles soient le résultat logique de ses propres appétits les plus matériels. La vie sur la terre est en quelque sorte le résultat d'une pression de ce monde vital sur l'existence matérielle inconsciente de l'univers physique. De même, notre propre être vital manifesté est d'une certaine manière l'image d'un être vital plus vaste et plus profond, établi sur le plan vital proprement dit, et par lequel nous sommes reliés au monde vital. En outre, ce monde agit constamment sur nous; derrière toute chose dans l'existence matérielle, se trouvent les pouvoirs correspondants du monde vital; même les forces les plus élémentaires et brutes ont pour support

des pouvoirs et des êtres de ce plan vital élémental. Les influences du monde vital se déversent sans arrêt dans l'existence matérielle et y produisent des pouvoirs et des résultats qui vont se réfléchir à leur tour sur le monde vital et le modifier. C'est par là que la partie vitale de notre être, celle du désir, est constamment touchée et influencée ; là aussi se trouvent des puissances bénéfiques et maléfiques, des pouvoirs de bon et de mauvais désir qui s'intéressent à nous sans même que nous en ayons conscience ou que nous nous intéressions à elles. Et ce ne sont pas simplement des tendances ni des forces inconscientes, ni même subconscientes — sauf aux frontières de la Matière : ce sont des pouvoirs conscients, des êtres conscients, des influences vivantes. À mesure que nous nous éveillons aux plans supérieurs de notre existence, nous découvrons que ce sont des amis ou des ennemis, des pouvoirs qui cherchent à nous posséder ou que nous pouvons maîtriser, dominer, dépasser et laisser derrière nous. C'est cette possibilité d'établir des relations entre l'être humain et les pouvoirs du monde vital qui a tant occupé l'occultisme européen, surtout au Moyen Âge, ainsi que certaines formes orientales de magie et de spiritualisme. Les « superstitions » du passé — et certes, il y en eut beaucoup, c'est-à-dire beaucoup de croyances ignorantes et déformées, beaucoup d'explications fausses et de manipulations obscures ou maldroitises des lois de l'au-delà — recelaient cependant des vérités que la Science future, délivrée de son exclusive préoccupation du monde matériel, redécouvrira peut-être. Car le supra-matériel a tout autant de réalité que l'existence des êtres mentaux dans l'univers matériel.

Mais pourquoi donc ne sommes-nous pas normalement conscients de tant de choses à l'arrière plan qui exercent constamment une pression sur nous ? Pour la même raison que nous ne percevons pas la vie intérieure de notre voisin, bien qu'elle existe autant que la nôtre et qu'elle exerce constamment une influence occulte sur nous — nos pensées et nos sentiments, pour une grande part, viennent en nous du dehors, de nos semblables, des individus et du mental collectif de l'humanité — et pour la même raison que nous

ne sommes pas conscients de la plus grande partie de notre être, qui reste subconsciente ou subliminale pour notre mental de veille, bien qu'elle influence sans cesse notre existence de surface et la détermine d'une manière occulte. Et aussi parce que normalement nous ne nous servons que de nos sens corporels; nous vivons presque entièrement dans le corps, dans le vital physique et le mental physique, et ce n'est pas directement par eux que le monde vital entre en relation avec nous, mais indirectement. Le contact s'établit par d'autres couches ou « enveloppes » de notre être, comme il est dit dans les Upanishads, ou d'autres « corps » selon une terminologie ultérieure : l'enveloppe mentale, ou corps subtil, où vit notre être mental véritable, et l'enveloppe vitale, ou corps vital, la plus étroitement liée à l'enveloppe physique ou « enveloppe de nourriture » et qui forme avec elle le « corps grossier » de notre existence complexe. Tous ces corps possèdent des pouvoirs, des sens, des capacités qui constamment et secrètement agissent sur nous, qui sont reliés à nos organes physiques et s'infiltrent par les plexus de notre vie et de notre mental physiques. Par le développement de soi, on peut prendre conscience de leur existence, vivre en eux, entrer par eux en relation consciente avec le monde vital et avec les autres mondes, et même se servir d'eux pour obtenir une expérience plus subtile et une connaissance plus intime des vérités, des faits et des événements du monde matériel lui-même. Par le développement de soi, on peut, plus ou moins pleinement, vivre sur d'autres plans d'existence que le plan matériel qui, maintenant, est tout pour nous.

Ce que nous venons de dire du monde vital s'applique aussi, avec les distinctions qui s'imposent, à des plans d'existence cosmique encore plus élevés. Car, au-delà, il existe un plan mental, un monde d'existence mentale où ce n'est plus la vie ni la matière qui sont l'élément déterminant, mais le mental. Là, le mental n'est pas déterminé par les conditions matérielles ni par la force vitale; c'est lui qui les détermine et les utilise pour sa propre satisfaction. Là, le mental, c'est-à-dire l'être psychique et intellectuel, est libre en un certain sens, ou du moins libre de se satisfaire et de s'accomplir

d'une façon à peine concevable pour notre mentalité enchaînée au corps et à la vie; car là, le Purusha est l'être mental pur et ses relations avec la Prakriti sont déterminées par cette mentalité plus pure; c'est une Nature mentale plutôt qu'une Nature vitale et physique. Le monde vital, et indirectement le monde matériel, sont l'un et l'autre une projection de ce plan mental, le produit de certaines tendances de l'Être mental qui ont cherché un terrain d'application, des conditions, des combinaisons harmoniques satisfaisantes; on peut dire que les phénomènes mentaux de ce monde-ci sont le résultat d'une pression de ce plan-là, d'abord sur le monde vital, puis sur la vie dans l'existence matérielle. En s'altérant dans le monde vital, ce monde mental crée en nous le mental de désir; quand il agit purement et directement, il éveille en nous les pouvoirs plus purs de notre existence psychique et intellectuelle. Quant à notre mentalité de surface, elle est simplement le résultat indirect d'une mentalité subliminale plus vaste dont le vrai siège est sur le plan mental. Ce monde d'existence mentale, lui aussi, agit sans cesse sur nous et sur notre monde; il abrite ses puissances et ses êtres, il est relié à nous par notre corps mental. C'est là que nous trouvons les cieux du psychique et du mental que le Purusha peut atteindre quand il se dépouille de son corps physique, et c'est là qu'il séjourne jusqu'à ce que, attiré par l'existence terrestre, il descende à nouveau sur terre. Là aussi, il existe de nombreux plans; les plus bas convergent vers les plans inférieurs et s'y fondent; les plus hauts, au sommet du pouvoir mental, fusionnent avec les mondes d'une existence plus spirituelle.

Ces mondes supérieurs sont donc des mondes supramentaux; ils relèvent du principe supramental — intelligence libre, spirituelle et divine¹ ou gnose — et du triple principe spirituel de Satchidânanda. Ce sont d'eux que dérivent les mondes inférieurs par une sorte de chute du Purusha dans certaines conditions

1. Appelée *vijñāna* ou *buddhi*, mais ce dernier terme est susceptible de malentendu, car il s'applique également à l'intelligence mentale, simple dérivé inférieur de la gnose divine. (Note de Sri Aurobindo)

spécifiques où le jeu de l'âme et de sa nature est extrêmement restreint. Mais ces mondes ne sont pas non plus séparés de nous par un gouffre infranchissable ; ils nous touchent à travers l'enveloppe dite « de connaissance » et celle « de béatitude » — encore appelée corps causal ou spirituel — et, moins directement, à travers le corps mental ; de même, leurs pouvoirs secrets ne sont pas sans intervenir dans le fonctionnement de l'existence vitale et matérielle. Notre être spirituel conscient et notre mental intuitif s'éveillent en nous par une pression de ces mondes supérieurs sur l'être mental dans la vie et dans le corps. Mais, nous l'avons dit, ce corps causal est peu développé chez la majorité des hommes, et y vivre ou s'élever aux plans supramentaux tels qu'ils existent en eux-mêmes en dehors de leurs sous-plans correspondants dans l'être mental, ou, davantage encore, nous y établir consciemment, est ce qu'il y a de plus difficile pour l'être humain. On peut y parvenir dans l'extase du *samâdhi* ; sinon il faut une évolution nouvelle des capacités du Purusha individuel, et bien peu d'êtres consentent ne serait-ce qu'à concevoir cette possibilité. Pourtant, c'est la condition de la parfaite conscience de soi et c'est elle seule qui peut donner au Purusha la pleine maîtrise consciente de Prakriti, car, sur ces plans supramentaux, ce n'est même plus le mental qui détermine, mais l'Esprit qui se sert librement des principes de différenciation inférieurs comme de termes mineurs de son existence, qui sont dès lors gouvernés par les termes supérieurs et, par eux, trouvent la perfection de leurs propres capacités. C'est à cette seule condition que pourrait se produire l'évolution parfaite de ce qui est involué et le parfait développement de ce qui est encore en gestation ; c'est pour cela que le Purusha, comme un défi à lui-même, a cherché dans l'univers matériel les conditions de la plus haute difficulté.

Le triple Purusha inférieur

Tel est le principe qui constitue les divers mondes de l'existence cosmique et les divers plans de notre être : c'est une sorte d'échelle qui plonge au cœur de la Matière, et probablement au-dessous, puis s'élève jusqu'aux sommets de l'Esprit, probablement même jusqu'au point où l'existence s'échappe de l'être cosmique en les sphères d'un Absolu supracosmique — c'est du moins ce qu'affirme la cosmologie bouddhique. Mais pour notre conscience ordinaire matérialisée, rien de tout cela n'existe, parce que cela nous est caché par les préoccupations de notre existence dans un petit coin de l'univers matériel et par les médiocres expériences de la petite heure de temps que dure notre vie dans un unique corps sur cette terre. Pour cette conscience ordinaire, le monde est une masse de choses et de forces matérielles projetées dans une semblance de forme et harmonisées en un système de mouvements réguliers suivant un certain nombre de lois fixes et imprescriptibles auxquelles il nous faut obéir et par lesquelles nous sommes gouvernés et circonscrits, et que nous devons essayer de connaître le mieux possible afin de profiter au mieux de cette brève et unique existence qui commence avec la naissance, finit avec la mort et ne se répète jamais deux fois. Notre être même est une sorte d'accident, ou du moins une toute petite circonstance mineure dans la vie universelle de la Matière ou dans l'éternelle continuité des œuvres de la Force matérielle. Il s'est trouvé qu'une âme ou un mental, on ne sait pourquoi, se sont mis à exister dans

un corps, et qu'ils trébuchent parmi des choses et des forces qu'ils ne comprennent pas très bien, préoccupés qu'ils sont d'abord par la difficulté de survivre dans un monde dangereux et généralement hostile, puis par leur effort pour comprendre les lois de ce monde et s'en servir afin de rendre la vie aussi tolérable ou aussi heureuse que possible, pour le temps qu'elle dure. Vraiment, si nous n'étions rien de plus que ce mouvement mineur du mental individualisé dans la Matière, l'existence n'aurait rien d'autre à nous offrir ; ce serait, au mieux, et pour la meilleure part, la lutte d'un intellect et d'une volonté éphémères contre la Matière éternelle et contre les difficultés de la Vie, avec le supplément adoucissant des jeux de l'imagination et les consolantes fictions que nous dispensent l'art, la religion et toutes les merveilles dont rêvent le mental tourmenté et la fantaisie fiévreuse des hommes.

Mais parce qu'il est une âme, et pas seulement un corps vivant, l'homme ne peut pas rester longtemps satisfait de cette première vue de l'existence — la seule que justifient les faits extérieurs et objectifs de la vie —, ni croire que ce soit là la vraie vérité ni la connaissance totale ; son être subjectif lui suggère souvent, lui fait deviner l'existence de réalités au-delà ; il est ouvert au sens de l'infini et de l'immortalité, aisément convaincu qu'il existe d'autres mondes, des possibilités d'être plus hautes, des champs d'expérience plus larges pour l'âme. La science nous présente la vérité objective de l'existence et une connaissance superficielle de notre être physique et vital, mais nous sentons bien qu'il existe des vérités au-delà, qui peuvent s'ouvrir de plus en plus à nous par une culture de notre être subjectif et un élargissement de ses pouvoirs. Une fois que la connaissance de ce monde-ci nous est acquise, nous sommes irrésistiblement poussés à chercher la connaissance d'autres états d'existence par-delà ; c'est pourquoi un âge fortement matérialiste et sceptique est toujours suivi d'un âge d'occultisme et de croyances mystiques, de religions nouvelles, de recherches plus profondes de l'Infini et du Divin. La connaissance de notre mentalité de surface et des lois de notre vie corporelle ne suffit pas ; elle nous entraîne nécessairement vers les profondeurs

mystérieuses et cachées de l'existence subjective au-dessous et par-derrière, dont notre conscience de surface est simplement une frange, une cour extérieure. Nous finissons bien par voir que seule la coquille matérielle de l'existence cosmique est présente à nos sens physiques, et que les évidences de notre mentalité de surface sont simplement la lisière de continents immenses et inexplorés qui s'étendent par-delà. Pour en faire l'exploration, il faut une autre connaissance que celle de la science physique ou celle d'une psychologie des surfaces.

La religion est une première tentative de l'homme pour se dépasser lui-même et dépasser les faits matériels évidents de son existence. Sa première tâche essentielle est de lui confirmer ou de lui rendre réel son sentiment subjectif d'un Infini dont dépend son être matériel et mental, et de mettre l'aspiration de son âme en cette présence, de la faire vivre dans ce contact. Sa fonction est aussi de lui donner l'assurance qu'une possibilité dont il a toujours rêvé, mais dont la vie ordinaire ne lui donne nulle certitude, existe en effet : la possibilité de se transcender lui-même, de sortir de la vie corporelle et de l'état mortel pour accéder à la joie de la vie immortelle et de l'existence spirituelle. Elle le confirme aussi dans le sentiment qu'il existe des mondes ou des plans d'existence autres que celui qui maintenant est son lot, et où l'état naturel n'est plus la sujétion au mal, à la souffrance, à la mort, — où la béatitude de l'immortalité est l'éternel état d'être. Incidemment, elle lui fournit une règle de conduite en cette vie mortelle et le prépare à l'immortalité. L'homme est une âme, non un corps, et sa vie terrestre est l'instrument qui détermine les conditions futures de son être spirituel. Cette conception est commune à toutes les religions ; au-delà, elles ne nous donnent aucune certitude indiscutable. Leurs voix varient ; les unes prétendent qu'une vie terrestre unique est tout ce dont nous disposons pour déterminer notre existence future — elles nient l'immortalité de l'âme dans le passé et affirment seulement son immortalité future ; elles vont même jusqu'à la menacer — incroyable dogme — d'un avenir de souffrances éternelles pour ceux qui se sont écartés du droit chemin ;

d'autres, plus larges et plus rationnelles, affirment des existences successives au cours desquelles l'âme grandit en la connaissance de l'Infini, avec la confiance entière que nous parviendrons tous à l'ultime perfection. Certaines nous présentent l'Infini comme un Être différent de nous avec qui nous pouvons établir des relations personnelles; d'autres comme une existence impersonnelle en laquelle doit se dissoudre notre être séparé; les unes nous assignent donc pour but des mondes au-delà où nous demeurerons en la présence du Divin, les autres, une cessation de l'existence cosmique par immersion en l'Infini. La plupart nous invitent à endurer ou à abandonner la vie terrestre comme une épreuve et une affliction temporaire, ou comme une vanité, et à mettre tout notre espoir en l'au-delà; quelques-unes, rares, font une vague allusion à un triomphe futur de l'Esprit — le Divin dans un corps sur cette terre et dans la vie collective de l'Homme — et justifient ainsi non seulement l'aspiration et l'espoir particuliers de l'individu, mais l'aspiration commune de l'espèce entière et son espoir intime. En fait, la religion n'a pas la connaissance — elle est foi et aspiration; certes, elle s'appuie sur une connaissance intuitive, imprécise, des grandes vérités spirituelles et sur l'expérience subjective des âmes qui se sont élevées au-dessus de la vie ordinaire, mais, en soi, elle nous donne simplement un espoir et une foi qui voudraient bien nous persuader d'aspirer à la possession intime des régions cachées et des réalités plus vastes de l'Esprit. Que nous changions toujours en dogmes rigides et immuables les quelques vérités claires et les symboles ou les disciplines particulières de nos religions est bien le signe que, pour le moment, nous sommes encore des enfants dans la connaissance spirituelle et très loin de la science de l'Infini.

Pourtant, derrière toutes les grandes religions, c'est-à-dire derrière le côté exotérique de leur foi et de leur espoir, de leurs symboles, derrière les vérités éparses et les limitations des dogmes, il existe un côté ésotérique de discipline intérieure et d'illumination spirituelle qui donne la possibilité de connaître les vérités cachées, de les réaliser, les posséder. Derrière chaque religion exotérique, il existe un yoga ésotérique, une connaissance intuitive dont la foi est

un premier pas, il existe des réalités inexprimables dont les symboles sont une expression imagée, il existe un sens plus profond des vérités religieuses éparses et des mystères des plans supérieurs de l'existence, dont même les dogmes et les superstitions sont un premier indice et une grossière suggestion. Ce que la science a fait pour notre connaissance du monde matériel en substituant aux apparences immédiates et aux empirismes les vérités cachées et les pouvoirs encore occultes des grandes forces naturelles et en remplaçant les croyances ou les opinions mentales par des expériences vérifiées et une compréhension plus profonde, le yoga le fait pour les plans, les mondes et les possibilités supérieures de notre être auxquelles aspirent les religions. Cette masse d'expériences graduées qui attendent derrière les portes closes de la conscience — et dont l'homme peut trouver la clef, s'il le veut — relève donc d'un vaste yoga de la connaissance qui n'a nul besoin de se borner à la recherche du seul Absolu ni à la seule connaissance du Divin en soi ou du Divin en ses relations isolées avec l'âme humaine individuelle. Il est vrai que la conscience de l'Absolu est le plus haut sommet du yoga de la connaissance, et la possession du Divin, son objectif premier, le plus grand, le plus ardent, et qu'à le négliger pour une connaissance inférieure, notre yoga perd sa valeur et devient même frivole; son but caractéristique nous échappe, ou nous nous en écartons. Mais une fois que nous connaissons le Divin en soi, rien ne s'oppose à ce que notre yoga de la connaissance embrasse aussi la connaissance du Divin en ses relations avec nous-mêmes et avec le monde sur les différents plans de notre existence. Si nous poursuivons fermement notre ascension vers le Moi pur comme sommet de notre quête subjective, nous pouvons, de cette hauteur, posséder nos moi inférieurs, y compris le physique et les opérations de la Nature qui en dépendent.

Nous pouvons rechercher cette connaissance de deux côtés séparément : du côté Purusha ou du côté Prakriti; et nous pouvons combiner les deux pour arriver à une possession parfaite des relations variées du Purusha et de la Prakriti en la lumière divine. Selon l'Upanishad, l'homme et le monde, microcosme et

macrocosme, possèdent une âme quintuple. D'abord, l'âme ou moi physique, l'être physique : Purusha, Âtman; c'est celle dont nous sommes tous conscients au début et c'est un moi qui semble n'avoir presque pas d'existence en dehors du corps et aucune action vitale ni même mentale indépendante de lui. Cette âme physique est partout présente dans la Nature matérielle; elle imprègne le corps, anime obscurément ses mouvements et constitue la base de toutes ses expériences; elle pénètre toutes choses, même celles qui ne sont pas mentalement conscientes. Mais en l'homme, cet être physique s'est vitalisé et mentalisé; il participe plus ou moins de la loi de la nature vitale et mentale, des capacités de l'être vital et mental, mais la possession qu'il en a est dérivée : elle s'est pour ainsi dire superposée à sa nature originelle et demeure soumise à la loi de l'existence physique et aux modalités des instruments physiques. C'est cette domination des parties mentales et vitales de notre être par le corps et par la nature physique qui, à première vue, semble justifier la théorie matérialiste selon laquelle le mental et la vie sont seulement des circonstances et des produits de la force physique, et toutes leurs opérations explicables par les activités de cette force dans un corps animal. En fait, la sujétion totale du mental et de la vie au corps est le signe distinctif d'une humanité non développée, comme c'est le cas, à un degré plus grand encore, chez l'animal infrahumain. Selon la théorie de la réincarnation, ceux qui n'arrivent pas à dépasser ce stade durant leur vie terrestre ne peuvent pas, après la mort, accéder au monde mental ni même au monde vital supérieur; après avoir atteint les confins d'une série de plans physiques, ils doivent revenir et continuer leur développement dans une nouvelle existence terrestre. Car l'âme physique non développée est entièrement dominée par la nature matérielle, par les impressions matérielles, et elle doit en tirer un meilleur parti avant de pouvoir s'élever dans l'échelle de l'être.

Dans une humanité plus développée, il devient possible de faire un meilleur et plus libre usage de toutes les capacités et expériences que nous offrent les plans vital et mental de l'être; on peut s'appuyer davantage sur ces plans cachés, on est moins absorbé par

le physique, et il devient possible de gouverner et modifier la nature originelle de l'être physique par des forces et des puissances supérieures : celles du vital, du monde du désir, et celles plus grandes et plus subtiles encore du mental qui viennent des plans psychique et intellectuel. Par ce développement, l'homme est en mesure de s'élever à de plus hautes altitudes durant l'existence intermédiaire qui sépare la mort de la renaissance et il peut se servir, mieux et plus rapidement, de la renaissance elle-même afin de parvenir à un développement mental et spirituel plus avancé. Mais même alors, dans l'être physique qui détermine encore la majeure partie de notre moi de veille, nous continuons d'agir sans conscience précise des mondes ni des plans qui constituent la source de notre action. En fait, c'est le plan vital et le plan mental de l'être physique que nous percevons, et non le plan vital ni le plan mental proprement dits, ni l'être vital et l'être mental plus grands et plus vastes que nous sommes derrière le voile de notre conscience ordinaire. Il faut un haut degré de développement pour prendre conscience de leur existence, et même alors, généralement, nous ne les percevons qu'à l'arrière-plan des activités de notre nature physique mentalisée ; nous ne vivons pas vraiment sur ces plans, car si nous y vivions, nous pourrions très vite obtenir un contrôle conscient du corps par le pouvoir vital et maîtriser l'un et l'autre, le vital et le corps, par le souverain mental — nous serions dès lors, en grande partie, capables de déterminer notre vie physique et mentale par notre volonté et par notre connaissance, et de devenir les maîtres de notre être en faisant agir directement le mental sur la vie et sur le corps. Avec le yoga, on peut, à des degrés variables, acquérir le pouvoir de transcender le moi physique et prendre possession des moi supérieurs par un élargissement de la conscience et une maîtrise de soi accrue.

On peut y parvenir par la voie du Purusha, en se retirant du moi physique et de ses préoccupations pour la nature physique : par une concentration de la pensée et de la volonté, on s'élève au moi vital, puis au moi mental. Par ce processus, nous pouvons devenir l'être vital et tirer le moi physique au niveau de cette

nouvelle conscience, si bien que le corps, sa nature et ses activités sont perçus comme de simples circonstances secondaires de l'Âme de Vie que nous sommes désormais devenus, et sont mis au service des relations de cette Âme de Vie avec le monde matériel. Certains signes se manifestent alors : d'abord, une certaine distance vis-à-vis de l'être physique, puis le sentiment d'être au-dessus de lui ; une sensation très vive que le corps est un simple instrument ou une coquille aisément détachable ; une action extraordinairement efficace de nos désirs sur notre être physique et sur le milieu où nous vivons ; une grande sensation de pouvoir et d'aisance à manipuler et à diriger l'énergie vitale dont nous sommes désormais conscients avec intensité (car son action s'éprouve concrètement, elle devient subtilement physique pour le corps et prend une sorte de densité subtile que l'on sent comme une énergie au service du mental) ; une perception du plan vital en nous, au-dessus du plan physique, et une connaissance du monde du désir, un contact avec les êtres qui y vivent ; l'intervention de pouvoirs nouveaux, généralement appelés occultes, ou « siddhis » ; un sentiment de proximité et de sympathie avec l'Âme de Vie dans le monde et une connaissance ou une sensation des émotions, des désirs et des impulsions vitales chez autrui — tels sont quelques-uns des signes de la conscience nouvelle que l'on acquiert par le yoga.

Mais tout cela fait partie des degrés inférieurs de l'expérience spirituelle et, en fait, est à peine plus spirituel que l'existence physique. Il faut aller plus haut et, par le même procédé, nous élever jusqu'au moi mental. Par ce processus, nous pouvons devenir le moi mental et tirer l'être physique et vital à cet autre niveau, si bien que la vie, le corps et leurs opérations nous apparaissent alors comme des circonstances mineures de notre être, utilisées par l'Âme mentale que nous sommes désormais, pour exécuter ses desseins inférieurs dans l'existence matérielle. Ici aussi, nous sentons tout d'abord une certaine distance vis-à-vis de la vie et du corps ; notre vraie vie semble se situer sur un plan tout différent de celui de l'homme matériel et être en contact avec une existence plus subtile, une lumière de connaissance plus grande que toute connaissance

terrestre, une énergie beaucoup plus légère et pourtant plus puissante — nous sommes réellement en contact avec le plan mental et conscients des mondes mentaux, nous pouvons communiquer avec ses êtres et ses pouvoirs. De ce plan, nous voyons le monde du désir et l'existence matérielle comme s'ils étaient au-dessous de nous, et nous pouvons les rejeter si nous le voulons; en fait, nous les rejetons sans difficulté quand nous quittons ce corps pour nous reposer dans les ciels du mental ou du psychique. Mais nous pouvons aussi, au lieu de rester distants et détachés de la sorte, nous élever au-dessus de la vie et du corps, au-dessus des plans vitaux et matériels, et, de cette nouvelle hauteur d'être, agir sur eux avec maîtrise. Dès lors, un autre dynamisme que celui de l'énergie physique ou vitale devient le processus normal de notre action. Nous pouvons l'appeler pouvoir mental pur et pure force d'âme, pouvoir que l'être humain développé utilise aussi, certes, mais d'une façon indirecte et imparfaite, tandis que maintenant nous pouvons nous en servir librement et avec connaissance. La force du désir ou le fonctionnement purement physique prennent alors une place secondaire et ne sont utilisés que comme des véhicules occasionnels de cette nouvelle énergie à l'arrière-plan. Nous sommes aussi en contact avec le Mental cosmique, à l'unisson, conscients de lui; nous percevons les intentions, les courants, les forces de pensée, la lutte des pouvoirs subtils derrière chaque événement — toutes choses que l'homme ordinaire ignore ou peut à la rigueur déduire obscurément des événements physiques, mais que nous pouvons désormais voir et sentir directement avant qu'apparaisse le moindre signe physique ni même en nous la moindre indication vitale de leur action. Nous obtenons également une connaissance et une perception de l'activité mentale des autres êtres, soit sur le plan physique, soit sur les plans au-dessus; enfin, les capacités supérieures de l'être mental — pouvoirs occultes ou *siddhis*, mais d'un ordre beaucoup plus rare et plus subtil que ceux du plan vital — s'éveillent naturellement dans notre conscience.

Cependant, toutes ces facultés font encore partie du triple monde inférieur de notre être, le *trailokya* des anciens sages.

Vivre en ces mondes, quel que soit l'élargissement de pouvoir et de conscience qu'ils apportent, c'est vivre encore dans les limites des dieux cosmiques et rester soumis au règne de la Prakriti sur le Purusha, bien que cette sujétion soit moindre et beaucoup plus subtile, plus apaisée. Mais pour parvenir à la liberté et à la maîtrise réelles, il faut monter plus haut encore, sur les nombreux plateaux de la montagne de notre être.

L'échelle de la transcendance de soi

La transcendance de ce triple être inférieur et de ce triple monde inférieur qui limitent généralement notre conscience, ses pouvoirs et son action — transcendance que les voyants védiques décrivaient comme un dépassement ou comme une percée au-delà des deux « firmaments » du ciel et de la terre — ouvre une hiérarchie d'infinitudes auxquelles l'existence normale de l'homme est encore étrangère, même dans ses envolées les plus hautes et les plus vastes. Il est difficile pour lui de s'élever à cette altitude, fût-ce de toucher à l'échelon le plus bas de cette hiérarchie. Une séparation — aiguë en pratique, bien qu'irréelle en essence — divise son être total, le microcosme, comme elle divise l'être du monde, le macrocosme. L'homme et le monde sont partagés entre un hémisphère supérieur et un hémisphère inférieur, le *parârdha* et l'*aparârdha* de la sagesse ancienne. L'hémisphère supérieur est le règne parfait et éternel de l'Esprit; là, il manifeste sans cesse et sans diminution ses infinitudes et déploie sans voile les gloires de son existence illimitée, de sa conscience, sa connaissance, sa force, sa puissance, sa béatitude illimitées. L'hémisphère inférieur appartient aussi à l'Esprit, mais ici Il est étroitement et lourdement voilé par son expression inférieure dans un mental limité, une vie bornée, un corps séparateur. Dans l'hémisphère inférieur, le Moi est enseveli sous le nom et la forme; sa conscience est morcelée par une division entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'individuel et l'universel; sa vision et ses sens sont tournés au-dehors; sa force, elle-même

limitée par la division de sa conscience, travaille enchaînée; sa connaissance, sa volonté, son énergie, sa félicité, sont elles aussi divisées et donc nécessairement limitées, soumises à l'expérience de leurs formes contraires et perverses : à l'ignorance, à la faiblesse et à la souffrance. Certes, nous pouvons devenir conscients du vrai Moi ou Esprit en nous si nous tournons nos sens et notre vision vers l'intérieur; nous pouvons aussi découvrir ce même Moi ou Esprit dans le monde extérieur et dans ses phénomènes si, là aussi, derrière le voile des noms et des formes, nous plongeons au-dedans jusqu'à Cela qui demeure en eux ou se tient derrière eux. Par ce regard intérieur, notre conscience normale peut, par une certaine réflexion, percevoir l'être infini, la conscience et la félicité infinies du Moi, et partager leur infinitude passive ou statique. Mais nous ne pouvons participer à la manifestation active ou dynamique de cette connaissance, de ce pouvoir et de cette joie, que dans une mesure très restreinte. Et même cette identité statique, par réflexion, n'est d'ordinaire réalisée qu'après de longs et difficiles efforts et de nombreuses vies de développement progressif, car notre conscience normale est très solidement liée à la loi de l'hémisphère inférieur de notre être. Si nous voulons essayer au moins de comprendre quel peut être le moyen de transcender la loi inférieure, il faut donc à nouveau formuler d'une façon pratique les relations entre les mondes qui constituent les deux hémisphères.

Tout est déterminé par l'Esprit, car, tout, de l'existence la plus subtile à la matière la plus grossière, est la manifestation de l'Esprit. Mais l'Esprit, le Moi ou Être, détermine le monde où il vit et les expériences de sa conscience, de sa force et de sa félicité en ce monde particulier, par une certaine position, parmi bien d'autres, qui règle les relations de Purusha et de Prakriti — l'Âme et la Nature —, une position fondamentale en chacun de ses principes cosmiques. Quand il repose sur le principe de la Matière, il devient le moi physique d'un univers physique sous le règne d'une Nature physique; l'Esprit est alors absorbé dans son expérience de la Matière; il est dominé par l'ignorance et l'inertie du Pouvoir tâmasique propre à l'existence physique. Dans l'individu, il devient

une âme matérialisée, *annamaya purusha*, dont la vie et le mental ont été façonnés par l'ignorance et l'inertie du principe matériel, et restent soumis à leurs limitations fondamentales. Car la vie dans la Matière dépend du corps pour ses œuvres; le mental dans la Matière dépend du corps et du vital, ou être nerveux, pour ses œuvres; et l'esprit dans la Matière est limité et divisé en ses pouvoirs et ses relations avec lui-même par les limitations et les divisions de ce mental gouverné par la Matière et activé par la vie. Cette âme matérialisée vit enchaînée au corps physique et à l'étroite surface de sa conscience extérieure; elle croit très normalement que les expériences de ses organes physiques, de ses sens, de sa vie et de son mental liés à la Matière, avec tout au plus quelques aperçus spirituels limités, constituent l'entière vérité de l'existence.

L'homme est esprit, mais un esprit qui vit en tant qu'être mental dans la Nature physique; pour sa conscience propre, il est un être mental dans un corps physique. Mais au début, cet être mental est matérialisé et il prend cette âme matérialisée, *annamaya purusha*, pour son moi réel. Comme il est dit dans l'Upanishad, il est obligé d'accepter la Matière comme Brahman, parce que, dans sa vision terrestre, tout est né de la Matière, tout vit par la Matière et tout y retourne à l'heure du départ. Sa plus haute conception naturelle de l'Esprit est une sorte d'Infini — de préférence un Infini inconscient — habitant ou emplissant l'univers matériel (le seul qu'il connaisse vraiment) et manifestant toutes ces formes autour de lui par le pouvoir de sa présence. Sa plus haute conception naturelle de lui-même est une vague idée d'âme ou d'esprit — une âme qui se manifeste uniquement par les expériences de la vie physique, qui est liée aux phénomènes physiques et forcée par quelque nécessité automatique, lorsqu'elle se dissout, de retourner à la vaste indétermination de l'Infini. Mais parce qu'il a un pouvoir de développement de soi, il peut dépasser les conceptions naturelles de l'âme matérialisée; il peut les élargir par une certaine expérience indirecte qu'il tire des plans ou des mondes supraphysiques. Il peut se concentrer dans le

mental et développer la partie mentale de son être, généralement aux dépens de la plénitude de sa vie vitale et physique, jusqu'à ce que le mental prédomine finalement et s'ouvre à ce qui est Au-delà. Puis il peut concentrer ce mental auto-libérateur sur l'Esprit. Ici aussi, généralement, cette concentration le détourne de plus en plus de la plénitude de sa vie mentale et physique; il restreint ou décourage leurs possibilités, autant que cela s'avère possible sur sa base matérielle dans la nature; et finalement, sa vie spirituelle l'emporte, détruit ses inclinations terrestres et brise ses liens et ses limitations. Spiritualisé, il situe son existence réelle au-delà, en d'autres mondes, dans les cieux du plan vital ou du plan mental; il commence à considérer la vie sur terre comme un incident fâcheux ou pénible, ou comme un passage qui ne lui permet jamais de jouir pleinement de son moi idéal, intérieur, et de son essence spirituelle. En outre, sa plus haute conception du Moi ou Esprit tend à être plus ou moins quétiste, car, nous l'avons vu, seule l'infinitude statique du Moi est entièrement accessible à son expérience, seule la liberté immobile du Purusha non limité par Prakriti, de l'Âme qui se retire de la Nature. Certes, des manifestations divines d'ordre dynamique peuvent se produire en lui, mais elles n'ont pas le pouvoir de surmonter complètement les lourdes limitations de la Nature physique. La paix du Moi silencieux et passif est plus aisément accessible et il peut la garder plus facilement et plus pleinement; trop difficile pour lui est la béatitude d'une activité infinie, le dynamisme d'un Pouvoir incommensurable.

Mais au lieu de prendre position dans la Matière, l'Esprit peut se fonder sur le principe de Vie. Ainsi fondé, l'Esprit devient le moi vital d'un monde vital, l'Âme de Vie d'une énergie de vie sous le règne d'une Nature consciemment dynamique. Absorbé par les expériences du pouvoir et du jeu de la Vie consciente, il est dominé par le désir, par les activités et les passions du principe râjasique propre à l'existence vitale. Dans l'individu, cet Esprit devient l'âme vitale, *prânamaya purusha*, dont les énergies vitales naturellement tyrannisent les deux autres principes, mental

et physique. L'élément physique dans le monde vital modèle volontiers ses activités et ses formations selon le désir vital et ses imaginations; il sert les passions et le pouvoir de vie, obéit à leurs formations sans les contrecarrer ni les limiter comme il le fait ici sur la terre où la vie est un incident précaire au milieu d'une Matière inanimée. L'élément mental aussi se laisse modeler et limiter par le pouvoir de vie; il lui obéit et l'aide simplement à enjoliver et à satisfaire la poussée des désirs et l'énergie des impulsions vitales. Cette âme vitale vit dans un corps vital composé d'une substance beaucoup plus subtile que la matière physique; c'est une substance surchargée d'énergie consciente, douée de perceptions, de capacités et d'activités sensorielles beaucoup plus puissantes que celles que peuvent offrir les éléments atomiques grossiers de la matière terrestre. L'homme aussi, derrière son être physique, subliminalement, possède cette âme vitale, cette nature vitale et ce corps vital, invisibles et inconnus, mais très proches de son corps physique et formant avec lui la partie la plus naturellement active de son existence; tout un plan vital est caché en nous et relié au monde de la vie, ou monde du désir, toute une conscience secrète où la vie et le désir ont le champ libre et peuvent s'exprimer sans entraves; de là, ils projettent leurs influences et leurs formations sur notre vie extérieure.

À mesure que le pouvoir de ce plan vital se manifeste en l'homme et se saisit de son être physique, ce fils de la terre devient un véhicule de l'énergie de vie, il est puissant dans ses désirs, véhément dans ses passions et ses émotions, intensément dynamique dans son action — il est de plus en plus l'homme râjasique. Dès lors, il a la possibilité de s'éveiller au plan vital dans sa conscience et de devenir l'âme vitale, *prânamaya purusha*, de revêtir la nature vitale et de vivre dans ce corps vital secret autant que dans le corps physique visible. S'il parvient à ce changement de nature d'une façon assez complète et avec assez d'intensité — ce n'est d'habitude possible que dans certaines limites salutaires ou au milieu de complexités salvatrices —, et s'il ne dépasse pas ce stade, s'il ne s'élève pas à une hauteur supra-vitale d'où ces capacités pourront

être utilisées, purifiées et sublimées, il devient un type inférieur d'Asura ou de Titan, un Râkshasa de nature, une âme de pouvoir et d'énergie vitale, exalté ou tenaillé par une force de désir et de passion sans limite, harcelé et stimulé par le pouvoir d'action d'un ego râjasique colossal, mais doté de pouvoirs beaucoup plus grands et plus divers que ceux de l'homme physique en sa nature terrestre ordinaire relativement inerte. Même s'il développe à fond son mental sur le plan vital et se sert de cette énergie dynamique pour se maîtriser lui-même autant que pour assouvir ses désirs, il le fera encore avec une énergie (*tapasyâ*) âsurique, bien que d'un type supérieur, et en vue de satisfaire plus modérément son ego râjasique.

Mais sur le plan vital aussi, comme sur le plan physique, il est possible de s'élever à une certaine grandeur spirituelle. L'homme vital peut très bien se hausser au-delà des conceptions et des énergies inhérentes à l'âme de désir et au plan du désir. Il peut cultiver une mentalité plus haute et, dans les conditions propres à l'être vital, se concentrer sur une certaine réalisation de l'Esprit ou du Moi derrière ou par-delà ses formes et ses pouvoirs. Le quêtisme ne serait plus aussi indispensable à cette réalisation spirituelle, car il y aurait une plus grande possibilité de réaliser d'une façon active la béatitude et le pouvoir de l'Éternel, de parvenir à des pouvoirs plus puissants et plus satisfaits, à une plus riche efflorescence de l'Infini dynamique. Toutefois, cette réalisation ne s'approcherait en aucun cas d'une perfection véritable et intégrale, car les conditions du monde du désir, comme celles du monde physique, sont impropres au développement d'une vie spirituelle complète. L'être vital, lui aussi, doit cultiver l'esprit au détriment de sa propre plénitude, de ses propres activités et de sa force de vie dans l'hémisphère inférieur de notre existence, et finalement il est obligé de se détourner de la formule vitale, de se détourner de la vie vers le Silence, ou vers quelque Pouvoir ineffable par-delà. Et s'il ne se retire pas de la vie, il reste nécessairement enchaîné par elle; son accomplissement reste soumis à la gravitation descendante du monde du désir et limité

par la domination du principe râjasique. Sur le plan vital aussi, une parfaite perfection est impossible; l'âme qui ne parviendrait que jusque-là devrait revenir à la vie physique pour y acquérir une expérience plus grande, un développement plus haut, s'élever plus directement vers l'Esprit.

Au-dessus de la matière et de la vie se trouve le principe mental, plus proche de l'Origine secrète des choses. Quand il prend position dans le mental, l'Esprit devient le moi mental d'un monde mental et y demeure sous le règne de sa propre Nature mentale, pure et lumineuse. Il agit sur ce plan avec l'intense liberté d'une Intelligence cosmique soutenue par l'action combinée de la force psycho-mentale et de la force mentale des émotions supérieures, sublimées et illuminées par la clarté et la joie du principe sâttvique inhérent à l'existence mentale. Ayant ainsi pris position, l'Esprit devient l'âme mentale dans l'individu, *manomaya purusha*, et la nature de cette âme est telle que la clarté et le pouvoir lumineux du mental peuvent agir souverainement, indépendamment de toutes les limitations et les tyrannies des instruments vitaux ou corporels : au contraire, c'est le mental qui gouverne et détermine entièrement les formes de son corps et les pouvoirs de sa vie, car sur son propre plan, le mental n'est pas limité par la vie ni entravé par la matière comme il l'est ici-bas dans le processus terrestre. Cette âme mentale vit dans un corps mental, ou corps subtil, qui possède des facultés que nous pouvons à peine imaginer — facultés de connaissance, de perception, de sympathie et d'interpénétration avec les autres êtres —, ainsi que des sens mentalisés très étendus, affinés, libres, qui ne sont pas limités par les conditions grossières de la nature vitale et de la nature physique.

L'homme, lui aussi, possède subliminalement, inconnus et invisibles, cachés derrière sa conscience de veille et son organisme visible, cette âme et cette nature mentales, ce corps mental et un plan mental non matérialisé où le principe du Mental est dans son milieu naturel et non, comme ici, en conflit avec un monde étranger qui fait obstruction à sa liberté et corrompt sa pureté et sa clarté. Toutes les facultés supérieures de l'homme — son

être intellectuel et ses pouvoirs psycho-mentaux, sa vie émotive supérieure — s'éveillent et grandissent à mesure que ce plan mental intérieur fait pression sur lui. Car, plus ce plan se manifeste et influence les parties physiques, plus il enrichit et élève le plan mental correspondant dans notre nature incarnée. Quand il parvient à un certain degré de souveraineté, il peut faire de l'homme un homme véritable au lieu d'un animal raisonneur ; il peut alors communiquer sa force caractéristique à l'être mental en nous, qui est aussi celui de l'humanité ; mais celle-ci, bien qu'elle soit gouvernée intérieurement par lui, reste encore trop entravée dans la structure psychologique fondamentale de son être.

L'homme peut s'éveiller à cette conscience mentale plus haute, il peut devenir cet être mental¹, revêtir cette nature mentale et vivre, non seulement dans l'enveloppe vitale et dans l'enveloppe physique, mais dans ce corps mental. Si cette transformation pouvait se faire d'une façon assez complète, sa vie et son être deviendraient quasiment divins. Car il jouirait d'une vision, de perceptions et de pouvoirs qui dépassent les limites habituelles de sa vie et de son corps ; il pourrait tout gouverner par les lumières de la connaissance pure, et serait uni aux autres êtres par la sympathie de l'amour et de la joie ; ses émotions s'élèveraient à la perfection du plan psycho-mental ; ses sensations seraient débarrassées de leurs scories ; son intellect, subtil et pur, souple, échapperait aux déviations et aux impuretés de l'énergie prânique et serait délivré des obstructions de la Matière. Il refléterait aussi une sagesse et une béatitude plus hautes que toutes les joies et les connaissances mentales, car il pourrait recevoir plus pleinement — sans tous les mélanges de notre mental incompetent, tout ce qui déforme

1. J'inclus ici, dans le mental, non seulement les zones supérieures du mental connues de l'homme, mais des régions plus hautes encore auxquelles il n'a pas couramment accès ; de leurs pouvoirs — le mental illuminé, l'intuition, et finalement le Surmental créateur, ou Mâyâ, situé très au-dessus, qui est la source de notre existence présente — il ne reçoit qu'un faible reflet, le plus souvent partiel et mélangé. Si, par mental, nous devons entendre seulement la Raison ou l'intelligence humaine, alors l'être et l'état mental libérés seraient quelque chose de beaucoup plus limité et de très inférieur à la description donnée ici. (*Note de Sri Aurobindo*)

et falsifie —, les inspirations et les intuitions qui sont comme les flèches de la Lumière supramentale, et façonner une existence mentale plus parfaite par le pouvoir de cette vaste splendeur. Il pourrait alors réaliser aussi le moi ou Esprit avec une intensité beaucoup plus large et plus lumineuse, d'une façon plus intime qu'il n'est maintenant possible. Le pouvoir et la béatitude actives de l'Esprit se manifesteraient alors plus librement dans l'harmonie satisfaisante de son existence.

Pour nos conceptions ordinaires, cette réalisation peut certes apparaître comme une perfection suprême, un sommet auquel l'homme aspire parfois dans les plus hautes envolées de son idéalisme. Et sans doute serait-ce là une perfection suffisante pour l'être mental pur dans son propre domaine, mais ce serait encore très en dessous des hautes possibilités de la nature spirituelle. Car, ici aussi, notre réalisation spirituelle serait soumise aux limitations du mental qui, de par sa nature, possède une lumière réfléchie, diluée, diffuse ou étroitement intense, mais non la vaste luminosité et la joie de l'esprit qui ne dépend de rien et embrasse tout. Cette lumière plus vaste, cette béatitude plus profonde ne sont pas à la portée du mental. En vérité, le mental ne pourra jamais être un instrument parfait de l'Esprit ; son fonctionnement ne permet pas une suprême expression du moi, parce que son caractère même est de séparer, de diviser, de limiter. Même si le mental pouvait être absolument exempt de toute erreur et de toute fausseté, même s'il pouvait être entièrement et infailliblement intuitif, il ne saurait malgré tout que présenter et organiser des demi-vérités ou des vérités séparées, et encore le seraient-elles dans une substance qui n'est pas la leur et sous des formes imagées ou des représentations plus ou moins lumineuses rassemblées pour faire une somme totale ou une structure massive. Par conséquent, l'être mental qui cherche ici-bas la perfection est obligé, ou bien de se retirer dans le pur esprit en se dépouillant de son existence inférieure, ou bien de revenir à la vie physique afin d'y développer une capacité encore inconnue de notre nature mentale et psychique. C'est ce qu'exprime l'Upanishad lorsqu'elle dit que les cieux gagnés par le

Purusha mental sont ceux que l'homme atteint par les rayons du soleil, les rayons séparés mais intenses de la Conscience-de-Vérité supramentale, et, de là, il doit revenir à l'existence terrestre. Tandis que les illuminés, qui renoncent à la vie terrestre et passent les portails du soleil ne reviennent plus ici-bas. Quand l'être mental sort de sa sphère, il ne revient pas, parce que cette transition le fait entrer en une zone d'existence qui est propre à l'hémisphère supérieur. Il ne peut pas faire descendre cette nature spirituelle plus grande dans la triplicité inférieure, car, ici-bas, l'être mental est la plus haute expression du Moi. Ici, notre triple corps mental, vital et physique, renferme presque toute l'étendue de nos facultés et n'a pas la capacité de recevoir cette conscience plus grande; le réceptacle n'a pas été construit pour contenir une divinité plus vaste ni pour abriter les splendeurs de cette force et de cette connaissance supramentales.

Cette limitation n'est vraie que dans la mesure où l'homme reste enfermé dans les frontières de la Mâyâ mentale. S'il s'élève au moi-de-connaissance par-delà les sommets de la position mentale, s'il devient l'âme-de-connaissance, l'Esprit établi en la gnose, *vijñānamaya purusha*, et s'il assume la nature de cette vérité et de ce pouvoir infinis, s'il vit dans l'enveloppe-de-connaissance ou corps causal, autant que dans les autres enveloppes ou les autres corps — mental subtil, vital intermédiaire et physique grossier — alors, et alors seulement, il aura le pouvoir de faire descendre entièrement dans son existence terrestre la plénitude de la conscience spirituelle infinie; alors seulement, il aura le privilège d'élever la totalité de son être, y compris sa nature manifestée, incarnée dans un corps et tous ses modes d'expression, jusqu'au royaume spirituel. Mais c'est une tâche extrêmement difficile, car, si le corps causal s'ouvre aisément à la conscience et aux facultés des plans spirituels puisqu'il appartient par nature à l'hémisphère supérieur de l'existence, par contre, chez l'homme, il n'est pas du tout développé, ou il n'est encore que grossièrement développé et organisé, encore voilé dans le subliminal derrière bien des portails interposés. Il tire sa substance du plan de la connaissance-de-vérité

et du plan de la béatitude infinie, et ceux-ci relèvent entièrement d'un plus haut hémisphère encore inaccessible. Certes, ces plans versent leur lumière, leur vérité et leur joie sur cette existence inférieure, ils sont la source de tout ce que nous appelons spiritualité et perfection. Mais cette infiltration doit traverser d'épaisses enveloppes qui diluent et affaiblissent tellement cette joie, cette lumière et cette vérité que celles-ci sont tout à fait obscurcies dans la matérialité de nos perceptions physiques, grossièrement déformées et perverties dans nos impulsions vitales, perverties aussi, bien qu'un peu moins grossièrement, dans nos recherches et nos conceptions intellectuelles, amoindries même dans la pureté et l'intensité relatives des régions intuitives les plus hautes de notre nature mentale. Certes, le principe supramental habite secrètement au cœur de toute existence. Il est là, même dans la matérialité la plus grossière ; il préserve et gouverne les mondes inférieurs par sa loi et son pouvoir cachés ; mais ce pouvoir se voile et cette loi œuvre invisible sous les limitations contraignantes et les déformations bancales du règne inférieur de notre Nature physique, vitale et mentale. Et pourtant, sa présence directrice au milieu des formes les plus basses nous garantit, en raison de l'unité de toute existence, que ces formes elles-mêmes peuvent s'éveiller, peuvent même parvenir à une manifestation parfaite ici-bas en dépit de tous les voiles et de toute la masse de nos infirmités apparentes, en dépit de l'incapacité ou de la mauvaise volonté de notre mental, de notre vie et de notre corps. Et ce qui est possible sera un jour, nécessairement, car telle est la loi de l'Esprit tout-puissant.

Les caractéristiques de ces états supérieurs de l'âme avec leurs mondes plus vastes de Nature spirituelle sont évidemment difficiles à comprendre. Même les Upanishads et les Védas n'en parlent qu'obscurément, par images, allusions et symboles. Pourtant, il est nécessaire de tenter quelque formulation de leurs principes et de leurs effets pratiques, pour autant qu'ils puissent être saisis par le mental situé à la frontière des deux hémisphères. Le passage de cette frontière serait le point culminant, la perfection d'un yoga de la transcendance de soi par la connaissance de soi. L'âme en quête

de perfection se retire derrière et en haut, dit l'Upanishad, elle passe du Purusha physique au Purusha vital et du Purusha vital au Purusha mental, puis du Purusha mental à l'âme-de-connaissance et de ce moi de connaissance au Purusha de béatitude. Ce moi de béatitude est la base consciente du Satchidânanda parfait; quand le chercheur y a pénétré, l'ascension de l'âme est achevée. Le mental doit donc essayer de se formuler à lui-même, si peu que ce soit, cette transformation décisive de la conscience incarnée, cette radieuse transfiguration, ce dépassement de notre nature qui toujours aspire et n'est jamais satisfaite. Le mental n'est pas capable de décrire la chose en soi avec exactitude, mais il peut tout au moins projeter une ombre indicatrice, et peut-être même, une image à demi lumineuse.

Vijñâna ou Gnose

Quand nous avons parfaitement transcendé notre moi, nous sortons de l'ignorance ou du demi-jour de notre être mental conscient pour nous élever vers un moi de sagesse, un Pouvoir de vérité plus grand et plus haut : nous demeurons en la lumière sans mur d'une connaissance divine. L'homme mental que nous sommes se change en l'âme gnostique, en la divinité consciente de la vérité, *vijñânamaya purusha*. À ce niveau de notre ascension de la montagne, nous sommes sur un plan tout différent de la position matérielle, vitale et mentale de l'esprit universel, et ce changement change aussi toute l'expérience de notre vie psychique et toute notre façon de voir le monde autour de nous. Nous sommes nés à une nouvelle condition de l'âme, nous avons revêtu une nouvelle nature ; car telle la condition de l'âme, telle la condition de Prakriti. À chaque transition de cette ascension cosmique de la matière à la vie, de la vie au mental, du mental enchaîné à l'intelligence libre, et à mesure que l'âme — d'abord latente, puis à demi manifestée, puis dévoilée — s'élève à des niveaux d'être de plus en plus hauts, la nature aussi passe à un fonctionnement supérieur, à une conscience plus large, à une force plus vaste, à une étendue d'existence et une joie plus intenses et plus larges. Mais la transition du moi mental au moi-de-connaissance est la grande et décisive transition dans le yoga. Nous secouons l'ultime emprise de l'ignorance cosmique, nous nous établissons inébranlablement en la Vérité des choses, en une conscience infinie et éternelle que ni

l'obscurité ni le mensonge, ni la souffrance et l'erreur ne peuvent désormais corrompre.

C'est le premier sommet qui débouche dans la Perfection divine, *sādharmya*, *sādrishya*; tout le reste la regarde d'en bas seulement ou ne saisit que quelques rayons de sa signification. Les plus hautes altitudes du mental ou du surmental sont encore dans la sphère d'une ignorance mitigée; elles peuvent réfracter la Lumière divine, mais non la transmettre à nos états d'être inférieurs sans diminuer son pouvoir. Tant que nous sommes enclos dans la triple strate du mental, de la vie et du corps, notre nature active continue de fonctionner par la force de l'ignorance, quand bien même l'âme dans le mental posséderait quelques aperçus de la connaissance. Et même si l'âme pouvait refléter ou représenter à la conscience mentale toute l'ampleur de la connaissance, elle serait encore incapable de la mobiliser correctement dans une force d'action. La vérité serait peut-être beaucoup plus forte dans son action, mais elle serait encore affligée par des limitations, encore condamnée à une divisibilité qui l'empêcherait d'œuvrer intégralement selon le pouvoir de l'infini. Le pouvoir d'un mental divinement illuminé est immense, sans doute, comparé aux pouvoirs ordinaires, mais il se heurte encore à certaines incapacités. Il n'y a toujours pas une correspondance parfaite entre la force de la volonté qui réalise et la lumière de l'idée qui l'inspire. La Présence infinie est là, sans doute, statiquement, mais le dynamisme des opérations de notre nature continue d'appartenir à la Prakriti inférieure et le mental est obligé de suivre son triple mode de fonctionnement sans pouvoir donner une forme adéquate à la grandeur qui l'habite. C'est la tragédie de l'inefficacité, du hiatus entre l'idéal et la volonté qui réalise, notre constante incapacité à exprimer en formes vivantes et en action la vérité que nous sentons dans notre conscience intérieure; cette incapacité frappe toutes les aspirations du mental et de la vie à la divinité dont ils sentent la présence cachée. Mais la gnose ou *vijñāna* n'est pas seulement vérité, c'est un pouvoir de vérité : c'est l'action même de la nature infinie et divine; c'est la connaissance divine unie à la volonté divine dans la force et la

joie d'un accomplissement de soi spontané, lumineux, infaillible. Par la gnose, nous changeons donc notre nature humaine en une nature divine.

Qu'est donc cette gnose et comment la décrire ? Deux erreurs opposées doivent être évitées, deux conceptions erronées qui défigurent deux côtés opposés de la vérité gnostique. La première est celle des penseurs enchaînés à l'intellect qui prennent *vijñāna* pour synonyme du terme indien *buddhi*, et *buddhi* pour synonyme de la raison, du jugement, de l'intelligence logique. Les systèmes qui acceptent cette interprétation passent sans transition du plan de l'intellect pur au plan de l'esprit pur. Aucun pouvoir intermédiaire n'est reconnu, aucun acte de connaissance n'est censé être plus divin que la raison pure ; les moyens humains limités par lesquels nous fixons la vérité sont pris pour le dynamisme suprême de la conscience, pour sa force la plus élevée, son mouvement originel. L'erreur opposée — idée fausse des mystiques — identifie *vijñāna* à la conscience de l'Infini, une conscience pure de toute idéation, ou du moins rassemblée en une seule essence de pensée, étrangère à toute action dynamique, perdue en l'unique et invariable idée de l'Un. C'est le *chaitanya-ghana* de l'Upanishad ; mais c'est seulement un mouvement de la gnose, ou plutôt une facette du mouvement gnostique aux multiples aspects. La gnose, le *Vijñāna*, n'est pas seulement une conscience concentrée de l'Essence infinie ; c'est aussi, et en même temps, une connaissance infinie du jeu innombrable de l'Infini. Elle contient toute idéation (non mentale, mais supramentale) sans pour autant être limitée par l'idéation, car elle excède de loin tout mouvement idéatif. Et l'idéation gnostique n'a pas non plus le caractère d'une pensée intellectuelle ; ce n'est pas ce que nous appelons la raison, ce n'est pas une intelligence concentrée. Les méthodes de la raison sont mentales, ses acquisitions sont mentales, sa base est mentale, tandis que la méthode idéative de la gnose est lumineuse en soi, supramentale ; la pensée-lumière qu'elle émet est spontanée, elle ne provient pas d'une acquisition ; la base de sa pensée est l'expression d'identités conscientes et non une traduction d'impressions suscitées par des contacts indirects.

Il y a un rapport, certes, et même une sorte d'identité réfractée entre les deux formes de pensée, car l'une procède de l'autre secrètement. Le mental est né de ce qui est au-delà du mental. Mais ces formes œuvrent sur des plans différents et leurs processus sont tout à fait opposés.

Même la raison la plus pure, l'intellectualité rationnelle la plus lumineuse n'est pas la gnose. La raison, l'intellect, est seulement la *buddhi* inférieure; son action dépend des perceptions du mental sensoriel et des concepts de l'intelligence mentale. Elle n'est pas lumineuse en soi, pas authentique comme la gnose, le sujet ne fait pas un avec l'objet. Certes, il existe une forme supérieure de la *buddhi* que l'on peut appeler le « mental intuitif » ou la « raison intuitive », qui, par ses intuitions, ses inspirations, sa prompte vision révélatrice, sa pénétration et son discernement lumineux, peut faire le travail de la raison avec un pouvoir supérieur, un mouvement plus rapide, une plus grande certitude spontanée. Ce mental intuitif œuvre dans la pure lumière de la vérité et ne dépend pas des étincelles du mental sensoriel ni de ses perceptions limitées et incertaines; ses concepts ne procèdent pas de l'intelligence, mais de la vision — c'est une sorte de vision de la vérité, d'audition de la vérité, de mémoire de la vérité, de discernement direct de la vérité. Il est important de bien distinguer cette intuition vraie et authentique d'un certain pouvoir de la raison mentale ordinaire, très facilement confondu avec elle, car c'est un pouvoir de raisonnement implicite qui arrive d'un bond à sa conclusion sans avoir besoin de parcourir toutes les étapes habituelles du mental logique. La raison logique avance pas à pas et elle assure chacun de ses pas comme un homme marchant sur un sol peu sûr, qui tâte d'un pied hésitant chaque bout de terrain que son œil perçoit. Tandis que cet autre processus supralogique de la raison est un mouvement de pénétration rapide ou de prompt discernement qui avance à grandes enjambées ou par bonds, comme un homme qui saute d'un point à un autre, point qui est sûr, ou qu'il croit sûr. D'un seul regard compact et fulgurant, il voit l'espace qu'il couvre, mais il ne distingue ni ne mesure de l'œil ni du toucher les étapes, leurs

particularités et leurs circonstances. Ce mouvement donne une certaine impression de pouvoir comme en possède l'intuition, il a quelque chose de sa rapidité, de sa luminosité et de sa certitude, il en a du moins l'apparence, et nous sommes tentés de le confondre avec l'intuition. Mais c'est faux, et si l'on y ajoute foi, on risque de commettre de graves erreurs.

Certains intellectuels prétendent même que l'intuition n'est pas autre chose qu'un processus de pensée qui accomplit tout ce que peut faire le mental logique mais avec une plus grande rapidité, ou peut-être de façon semi-consciente ou subconsciente, au lieu de procéder délibérément, méthodiquement, par le raisonnement. Mais ce processus diffère entièrement de l'intuition et n'exprime pas nécessairement une vérité. Il bondit avec force mais peut trébucher, sa rapidité peut induire en erreur, sa certitude est trop souvent une erreur sûre de soi. La validité de ses conclusions dépend toujours d'une vérification ultérieure ou de la preuve des perceptions des sens et il a besoin de l'enchaînement rationnel des concepts de l'intelligence pour s'expliquer à lui-même ses propres certitudes. En fait, cette lumière inférieure peut très bien recevoir un mélange d'intuition réelle, et on voit alors se former un mental pseudo-intuitif ou semi-intuitif, fort trompeur, car ses fréquentes réussites lumineuses recouvrent un tourbillon de fausses certitudes qui ne doutent de rien. Par contre, l'intuition vraie porte en soi sa propre garantie de véracité; elle est sûre et infaillible dans ses limites. Et tant qu'elle demeure pure, tant qu'elle n'admet pas le mélange de l'erreur des sens et de l'idéation intellectuelle, elle n'est jamais contredite par l'expérience: l'intuition peut être vérifiée plus tard par la raison ou par les perceptions des sens, mais sa vérité ne dépend pas d'une vérification: elle porte la certitude d'une évidence automatique. Si la raison et ses déductions viennent contredire cette lumière plus grande, il sera prouvé finalement, quand notre connaissance s'élargira, que la conclusion intuitive était correcte, tandis que la conclusion rationnelle et déductive, pourtant plus plausible, était une erreur. Car la vraie intuition procède de la vérité essentielle des choses, et c'est par cette vérité

essentielle qu'on atteint la connaissance, non par une méthode indirecte, dérivée et dépendante.

Mais même la raison intuitive n'est pas la gnose ; c'est seulement une frange lumineuse du supramental qui trace son chemin dans le mental par éclairs illuminateurs, comme la foudre éclaire la pénombre. Ses inspirations, ses révélations, ses intuitions, ses discernements lumineux sont les messages d'un plan de connaissance plus élevé qui ont opportunément pénétré jusqu'à notre niveau de conscience inférieur. Le caractère même du mental intuitif révèle un abîme de différence entre son action et l'action de la gnose qui contient la connaissance en elle-même. En premier lieu, ses illuminations sont séparées et limitées, et sa vérité est circonscrite à l'étroite étendue ou au seul bref point de connaissance, illuminé par ce seul éclair signalant le commencement et la fin de son intervention. Si nous regardons le fonctionnement de l'instinct chez les animaux — qui est une intuition automatique dans leur mental vital, ou mental sensoriel, et l'instrument le plus élevé et le plus sûr dont ils disposent puisqu'ils ne possèdent pas la lumière humaine de la raison, mais seulement une intelligence plus fruste et encore mal formée —, nous pouvons immédiatement observer que la merveilleuse vérité de cet instinct, qui semble tellement plus sûr que la raison, se limite, dans l'oiseau, la bête ou l'insecte, à une utilité particulière et restreinte qu'il a pour mission de servir. Quand le mental vital de l'animal essaye de dépasser cette limite restreinte, il se trompe d'une façon encore beaucoup plus aveugle que la raison humaine et cet apprentissage est difficile et se fait par toute une série d'expériences sensorielles. L'intuition mentale supérieure de l'être humain est une intuition de vision interne, non une intuition sensorielle, car elle illumine l'intelligence et non le mental sensoriel ; c'est une lumière consciente, non une lumière aveugle à demi subconsciente ; elle fonctionne indépendamment et librement, et non d'une façon mécanique et automatique. Pourtant, même quand elle n'est pas défigurée par les imitations de la pseudo-intuition, l'intuition mentale est encore restreinte chez l'homme, comme l'instinct peut l'être pour l'animal, restreinte à

un dessein particulier de la volonté ou de la connaissance, comme l'instinct sert une utilité vitale particulière ou un dessein particulier de la Nature. Et quand l'intelligence, selon son habitude quasiment invétérée, essaie de s'en servir, de la mettre en pratique, de l'embellir, elle édifie autour du noyau intuitif, à sa manière, un mélange compact de vérité et d'erreur. Le plus souvent, elle glisse un élément d'erreur sensorielle ou conceptuelle dans la substance même de l'intuition, ou elle plaque dessus diverses additions et déviations mentales, et fait non seulement dévier la vérité, mais la déforme et en fait un mensonge. Par conséquent, l'intuition nous apporte au mieux une lumière limitée, quoique intense; au pire, par nos abus ou nos fausses imitations, elle peut encore semer en nous l'incertitude et la confusion, que la raison intellectuelle, moins ambitieuse, évite en se contentant de sa méthode sûre et laborieuse — sûre pour les desseins inférieurs de la raison, mais jamais satisfaisante pour conduire à la vérité intérieure des choses.

Quand peu à peu nous devenons moins exclusivement dépendants de l'intelligence rationnelle, il devient possible de cultiver et d'étendre l'usage du mental intuitif. Nous pouvons entraîner notre mental à ne pas s'emparer séparément de chaque éclair d'illumination intuitive pour servir ses petits desseins, comme il le fait maintenant, à ne pas précipiter aussitôt sa pensée pour l'enrober et la cristalliser dans une activité intellectuelle; nous pouvons lui apprendre à penser selon un courant ininterrompu d'intuitions successives et à déverser lumière après lumière en une série de succès éclatants. Nous parviendrons à ce difficile changement à mesure que nous nous purifierons des intrusions de l'intelligence, c'est-à-dire quand nous pourrons réduire de plus en plus l'élément de pensée matérielle qui est esclave des apparences extérieures, l'élément de pensée vitale qui est esclave des souhaits, des désirs et des impulsions de la nature inférieure, l'élément de pensée intellectuelle qui est esclave de nos idées préférées, de nos conceptions établies, de nos opinions familières et de la fixité des opérations de l'intelligence, et quand, ayant réduit au minimum

ces éléments, nous pourrions les remplacer par une vision et un sens intuitifs, une pénétration intuitive des apparences, une volonté intuitive, une idéation intuitive. C'est une tâche assez ardue pour notre conscience naturellement attachée à ses imperfections et à son ignorance par le triple lien mental, vital et corporel — la triple corde, supérieure, moyenne et inférieure, selon la parabole védique illustrant l'esclavage de l'âme : la corde des apparences faite d'un mélange de vérité et de mensonge, qui liait Shunahshépa¹ au poteau du sacrifice.

Mais même si nous accomplissions parfaitement cette tâche difficile, l'intuition ne serait pas encore la gnose ; elle serait seulement son mince prolongement dans le mental ou sa première percée aiguë. La différence n'est pas facile à définir, sinon par des symboles ; nous pouvons nous servir de l'image védique du Soleil qui représente la gnose, le ciel — l'air du milieu et la terre représentant le mental, le vital et le physique de l'homme et de l'univers. Vivant sur la terre, s'élevant dans l'air du milieu, ou même s'envolant dans le ciel, l'être mental, le *manomaya purusha*, vivrait encore dans les rayons du soleil et non dans le corps de la lumière solaire. Et au sein de ces rayons, il ne verrait, et en vérité ne voit pas les choses telles qu'elles sont, mais réfléchies dans l'organe de la vue et déformées par ses défauts ou limitées en leur vérité par son étroitesse. Le *vijñānamaya purusha*, par contre, vit dans le Soleil, au sein du corps flamboyant de la vraie lumière² ; il sait que cette lumière est son être même, lumineux en soi, et il voit, outre ce qui demeure dans les rayons du soleil, la vérité totale de la triplicité inférieure et de chaque chose qui s'y trouve. Il ne voit pas par réflexion dans un organe mental de vision : son œil est le Soleil même de la gnose. Car le Soleil, dit le Véda, est l'œil des dieux. L'être mental, même intuitif, ne peut percevoir la vérité que par une réflexion brillante ou une transmission limitée sujette aux

1. Nom d'un rishi mentionné dans le Rig-Véda.

2. C'est ainsi que le Soleil est appelé *ritam jyotiḥ* [la Lumière de Vérité] dans le Véda. (Note de Sri Aurobindo)

restrictions et à la capacité inférieure de la vision mentale ; l'être supramental, au contraire, voit la vérité par la gnose elle-même, du centre même et à la source jaillissante de la vérité, telle qu'elle est en sa forme pure et dans son propre mouvement illuminateur spontané. Car le Vijñâna est une connaissance directe et divine, à l'inverse de la connaissance humaine indirecte.

La nature de la gnose ne peut se décrire intellectuellement que par contraste avec la nature de l'intellect, et même alors, les mots que nous devons employer ne peuvent nous éclairer que s'ils s'accompagnent d'une certaine somme d'expérience pratique. Comment, en effet, un langage forgé par la raison pourrait-il exprimer le suprarationnel ? Fondamentalement, la différence entre ces deux pouvoirs peut se définir ainsi : la raison mentale progresse laborieusement de l'ignorance à la vérité, tandis que la gnose a le contact direct, la vision immédiate, la possession aisée et constante de la vérité — elle n'a pas besoin de suivre des méthodes ni de chercher. La raison part des apparences et, sans jamais cesser de dépendre au moins en partie des apparences, sauf en de rares occasions, elle s'efforce péniblement d'arriver à la vérité qu'elles recouvrent : elle montre la vérité à la lumière des apparences. La gnose part de la vérité et montre les apparences à la lumière de la vérité : elle est le corps même et l'esprit de la vérité. La raison procède par inférence : elle conclut ; la gnose procède par identité ou par vision : elle est, elle voit, elle sait. Beaucoup plus directement encore que la vision physique ne voit et ne saisit l'apparence des objets, la gnose voit et saisit la vérité des choses. Là où les sens physiques entrent en rapport avec les objets par un contact voilé, la gnose s'identifie aux choses par une unité sans voile. Elle peut donc connaître toutes choses comme un homme connaît sa propre existence, simplement, directement, d'une manière convaincante. Pour la raison, seul ce que montrent les sens est connaissance directe, *pratyaksha*, et le reste de la vérité s'obtient indirectement ; pour la gnose, toute vérité est connaissance directe. Par conséquent, la vérité acquise par l'intellect est toujours entachée d'une certaine ombre de doute, elle est incomplète et entourée d'une pénombre

nocturne et d'ignorance ou de demi-connaissance, et elle peut être altérée ou annulée par une connaissance ultérieure. La vérité de la gnose est exempte de doute, évidente en soi, irréfutable, absolue.

Le premier instrument de la raison est l'observation — générale, analytique et synthétique; elle recourt aux comparaisons, aux contrastes, aux analogies et procède de l'expérience à une connaissance indirecte selon des procédés logiques de déduction, d'induction et nombre d'inférences; elle dépend de la mémoire, se dépasse par l'imagination, s'assure par le jugement — tout est tâtonnement et recherche. La gnose ne cherche pas : elle possède. Même quand elle doit éclairer, elle ne cherche pas : elle révèle, elle illumine. Dans une conscience transmuée qui passerait de l'intelligence à la gnose, l'imagination serait remplacée par une inspiration de la vérité, le jugement mental par un discernement spontanément lumineux. La lenteur trébuchante des procédés logiques et leur cheminement de raisonnements en conclusions ferait place à une action intuitive rapide : la conclusion ou le fait seraient immédiatement vus tels qu'ils sont, témoins d'eux-mêmes en quelque sorte, et toutes les preuves y conduisant seraient, elles aussi, vues d'un seul coup, en même temps que lui, dans la même image globale, mais elles n'apparaîtraient pas tant comme des « preuves » du fait en question que comme ses conditions intimes, ses ramifications, ses rapports cachés, ses parties constituantes, ou comme des circonstances accessoires. L'observation mentale et l'observation sensorielle se changeraient en une vision intérieure qui utiliserait les instruments physiques comme d'un canal, sans dépendre d'eux comme le mental en nous qui est aveugle et sourd sans l'aide des sens physiques; et cette vision ne verrait pas simplement le fait, elle verrait sa vérité totale et toutes les forces, les pouvoirs qui sont en lui, et les éternités qui l'habitent. Notre mémoire incertaine tomberait d'elle-même et céderait la place à une lumineuse possession de la connaissance, à la mémoire divine qui n'est point un entrepôt de choses acquises mais porte toutes les choses et les contient depuis toujours en sa conscience — une mémoire du passé, du présent et de l'avenir à la fois.

Tandis que la raison chemine de moment en moment, perd et acquiert, et perd encore pour acquérir à nouveau, la gnose domine le temps d'un seul regard et d'un pouvoir qui perdure, reliant le passé, le présent et l'avenir et leurs connexions indivisibles en une seule carte de connaissance continue où tout se tient. La gnose part de la totalité et la possède immédiatement; elle ne voit les parties, les ensembles et les détails que par rapport à la totalité et les perçoit dans cette vision globale, tandis que la raison mentale, en fait, ne voit jamais la totalité et ne connaît pleinement aucun ensemble à moins de faire l'analyse et la synthèse de ses parties, de sa masse et ses détails; d'ordinaire, sa vue d'ensemble est toujours une perception vague qui ne comprend pas tout, ou un sommaire confus d'éléments indistincts. La raison se penche sur les éléments constitutifs, sur les processus, les propriétés; par eux, elle essaie en vain de se faire une idée des choses telles qu'elles sont, de leur réalité, leur essence. Mais la gnose voit d'abord les choses telles qu'elles sont, elle pénètre d'abord en leur nature originelle et éternelle, et n'y adjoint qu'accessoirement les processus et les propriétés comme des expressions découlant de leur nature. La raison demeure dans la diversité et elle en est prisonnière; elle aborde les choses séparément et traite chacune comme une existence isolée, de même qu'elle découpe le temps et divise l'espace; elle ne voit l'unité que comme une somme, ou par élimination de la diversité, ou comme une idée générale et une image vide. Mais la gnose demeure en l'unité et, par l'unité, connaît la nature entière des divers éléments; elle part de l'unité et ne voit les diversités que comme des expressions de l'unité — elle ne voit pas des diversités qui constituent l'unité, mais une unité qui constitue ses propres multitudes. La connaissance gnostique, le sens gnostique, ne reconnaît pas de division réelle; elle ne traite pas les choses séparément comme si elles étaient indépendantes de leur unité originelle vraie. La raison s'occupe du fini et elle est impuissante devant l'infini; elle peut concevoir l'infini comme une extension indéfinie au sein de laquelle se meut le fini, mais l'infini en soi, elle le conçoit mal et elle est incapable de le saisir et de le pénétrer. La gnose est l'infini, voit l'infini, vit dans l'infini; elle part toujours de

l'infini et ne connaît les choses finies que par rapport à l'infini et avec la perception de l'infini.

Décrire la gnose telle qu'elle se perçoit elle-même et non comme elle nous apparaît imparfaitement, par opposition avec notre propre raison et notre intelligence, est quasiment impossible, à moins de recourir à des images et des symboles. Et en premier lieu, nous devons nous souvenir que le niveau de conscience gnostique, *mahat, vijñāna*, n'est pas le plan de conscience le plus haut, mais un plan intermédiaire : un chaînon. Situé entre la triple splendeur de l'Esprit absolu — Existence, Conscience et Béatitude infinies de l'Éternel — et la triple nature de notre être inférieur, il semble se présenter comme une sagesse médiatrice, un pouvoir organisateur et formateur, comme la joie créatrice de l'Éternel. En la gnose, Satchidānanda rassemble la lumière de son existence insaisissable et la déverse dans l'âme sous forme de pouvoir de connaissance divine, de volonté divine et de joie d'être divine. Tout se passe comme si la lumière infinie s'était rassemblée dans l'orbe compact du soleil et se prodiguait à tout ce qui dépend du soleil dans un rayonnement sans fin. Mais la gnose n'est pas seulement une lumière : c'est une force ; c'est la connaissance créatrice, la vérité qui accomplit spontanément la divine Idée centrale. Cette Idée n'est pas l'imagination créatrice, ce n'est pas quelque chose qui construit dans le vide, mais une lumière et un pouvoir de la substance éternelle — une lumière de vérité pleine de la force de vérité ; et elle ne crée pas une fiction qui n'a jamais eu d'existence : elle fait émerger ce qui était latent dans l'être. L'idéation de la gnose est une substance de lumière rayonnante qui jaillit de la conscience de l'Existence éternelle : chaque rayon est une vérité. La volonté, dans la gnose, est une force consciente issue de la connaissance éternelle ; elle projette la conscience et la substance d'être en des formes infaillibles ayant un pouvoir de vérité, et ces formes incarnent l'Idée et la réalisation est sans défaut ; enfin la volonté gnostique façonne chaque pouvoir de vérité et chaque forme de vérité spontanément et parfaitement suivant la nature de chaque chose et de chacun. Parce qu'il contient la force

créatrice de l'Idée divine, le Soleil — seigneur et symbole de la gnose — est décrit dans le Véda comme la Lumière qui est le père de toutes choses, *sûrya savitri*, la lumineuse Sagesse qui fait tout émerger hors de l'existence manifestée. Cette création est inspirée par la félicité divine, l'éternel Ânanda; elle est pleine de la joie de sa propre vérité et de son propre pouvoir — elle crée dans la béatitude et par la béatitude, et ce qu'elle crée est béatitude. Par conséquent, le monde de la gnose, ou monde supramental, est la création vraie et heureuse, *ritam bhadram*, puisque tout y goûte la joie parfaite qui l'a conçu. Un divin rayonnement de connaissance sans déviation, un divin pouvoir de volonté sans défaillance, une divine aise dans une joie sans tâtonnement, telle est la nature ou la Prakriti de l'âme dans le supramental, *vijñâna*.

La substance du plan gnostique ou supramental est faite de l'absolu parfait de tout ce qui, ici, est imparfait et relatif; son mouvement est l'entrelacement réconcilié, la fusion heureuse de tout ce qui, ici, est opposé. Car, derrière chaque opposé, ou ce qui nous paraît tel, il existe une vérité, et les vérités de l'Éternel ne sont pas en conflit; les oppositions de notre mental et de notre vie, transformées en leur esprit véritable dans le supramental, se relient et deviennent à nos yeux les tonalités, les coloris d'une éternelle Réalité et d'un perpétuel Ânanda. Le Supramental, la Gnose, est la Vérité suprême, la Pensée suprême, le Verbe suprême, la Vision suprême, l'Idée-Volonté suprême; c'est l'extension intérieure et extérieure de l'Infini qui est par-delà l'espace, c'est le temps non enchaîné de l'Éternel qui est hors du temps, l'harmonie souveraine de tous les absolus de l'Absolu.

Pour le mental observateur, Vijñâna présente trois pouvoirs. Un pouvoir suprême qui connaît et reçoit d'en haut l'existence, la conscience et la béatitude infinies et entières de l'Îshvara — à sa hauteur suprême, c'est la connaissance et la force absolues de l'éternel Satchidânanda. Son deuxième pouvoir concentre l'Infini en une conscience dense et lumineuse, *chaitanya-ghana* ou *chid-ghana*, l'état-semence de la conscience divine où sont contenus,

vivants et concrets, les principes immuables de l'être divin et toutes les vérités incorruptibles de l'idée-consciente et de la nature divines. Le troisième pouvoir libère ou fait sortir ces semences par une idéation réalisatrice, par la vision, par les identités authentiques de la connaissance divine, par le mouvement de la volonté-force divine, par la vibration des divines intensités de joie, et il les répand en une harmonie universelle, en une diversité sans limite, en un rythme aux pouvoirs et aux formes innombrables, en une innombrable interaction de conséquences vivantes. Lorsqu'il s'élève au *vijñānamaya*, le Purusha mental doit atteindre ces trois pouvoirs. Il doit convertir ses mouvements en des mouvements de la gnose et changer sa perception, son idéation, sa volonté mentales et son plaisir mental en un rayonnement de la connaissance divine, en une pulsation de la volonté-force divine, en les ondes et les flots des mers de la béatitude divine. Il doit changer l'étoffe consciente de sa nature mentale en ce *chid-ghana* ou conscience dense et lumineuse en soi. Il doit transformer sa substance consciente en un moi gnostique ou moi de Vérité de Satchidānanda infini. Ce triple mouvement est décrit dans l'Īsha Upanishad¹ : le premier est *vyūha*, la coordination des rayons du Soleil gnostique dans l'ordre de la Conscience-de-Vérité; le second est *samūha*, le rassemblement des rayons dans le corps du Soleil gnostique; le troisième est la vision de ce Soleil sous sa forme la plus belle quand l'âme possède intimement et absolument son unité avec le Purusha infini². Telle est l'expérience : le Suprême au-dessus, en nous, tout autour, partout, et l'âme fixée en le Suprême, une avec Lui; la vérité et le pouvoir infinis du Divin concentrés en sa propre nature psychique lumineusement concentrée; une activité rayonnante de la connaissance, de la volonté et de la

1. Voir Sri Aurobindo, *Commentaires sur l'Īsha Upanishad*, p. 98 et suiv.

2. *Sūrya rashmīn vyūha samūha tejo yat te kalyānatamam rūpam tat te paśhyāmi yo'sāv asau puruṣhaḥ so'hamasmi*. Le Véda décrit ainsi le plan du Vijñāna : *ritam*, *satyam*, *brihat*, le Droit, le Vrai, le Vaste; mais c'est la même triple idée, exprimée différemment. *Ritam* est l'opération de la connaissance, de la volonté et de la joie divines selon le principe de la vérité : c'est le jeu de la conscience de Vérité. *Satyam* est la vérité d'être qui agit ainsi, l'essence dynamique de la conscience de Vérité. *Brihat* est l'infinitude de Satchidānanda d'où procèdent les deux autres, et leur fondement. (*Note de Sri Aurobindo*)

joie divines s'exprimant parfaitement dans l'action naturelle de Prakriti — c'est l'expérience fondamentale de l'être mental transformé, sublimé et accompli en la perfection de la gnose.

Les conditions de réalisation de la gnose

La connaissance est le premier principe du Vijñâna, mais non son seul pouvoir. La Conscience de Vérité, comme tous les autres plans, se fonde sur ce principe particulier qui est naturellement la clef de tous ses mouvements, mais elle n'est pas limitée par lui, elle contient tous les autres pouvoirs de l'existence. Seulement, le caractère et le fonctionnement des autres pouvoirs sont nuancés et modelés conformément à sa loi directrice originelle — l'intelligence, la vie, le corps, la volonté, la conscience, la béatitude, tous sont lumineux, éveillés, animés par la connaissance divine. En fait, tel est le processus de Purusha-Prakriti à tous les niveaux et partout ; c'est le mouvement-clef de toute la hiérarchie et de toutes les harmonies graduées de l'existence manifestée.

Dans l'être mental, l'intelligence ou sens mental est le principe directeur originel. L'être mental, dans le monde mental où il est dans son propre élément, est intelligence de par sa nature centrale déterminante ; il est un centre d'intelligence, un mouvement concentré d'intelligence qui lui permet de percevoir sa propre existence et celle des autres, sa propre nature et ses activités et celles des autres, et la nature des choses, des personnes et de leurs relations avec lui ou entre elles. C'est ce qui forme son expérience de l'existence. Il n'a de connaissance de l'existence, de connaissance de la vie et de la matière, que celle qu'il perçoit et saisit par son intelligence mentale ; ce qu'il ne sent pas et ne conçoit pas est,

pour lui, pratiquement non existant, ou du moins étranger à son monde et à sa nature.

L'être humain est principalement un être mental, mais il ne vit pas dans un monde mental, il vit surtout une existence physique : c'est un mental enfermé dans la Matière et conditionné par la Matière. Par suite, il doit partir de l'action des sens physiques qui sont les véhicules de ses contacts matériels; son point de départ n'est pas le sens mental. Et cependant, il n'utilise pas et ne peut pas utiliser librement les indications transmises par les organes physiques à moins qu'elles n'aient été saisies par le sens mental et changées en substance et valeurs de son être intellectuel. Dans le monde inférieur, subhumain et submental, les actions et réactions prâniques, nerveuses et dynamiques fonctionnent très bien sans avoir besoin de se traduire en termes mentaux et sans gouvernement mental, tandis qu'en l'homme elles doivent être soulevées et offertes à une certaine forme d'intelligence. Pour être caractéristiquement humaines, les perceptions doivent d'abord se changer en un sentiment de force, de désir, de volonté, de mouvement de volonté intelligent ou de force qui soit mentalement conscient. La joie de son être inférieur se traduit par un sentiment mental ou mentalisé de plaisir vital ou physique, et sa perversion, par une douleur ou par une sensation mentale ou mentalisée, une sensation-sentiment de sympathie et d'antipathie, ou par une perception de joie et d'absence de joie, et tous sont des phénomènes de l'intelligence mentale. De même, ce qui est au-dessus de lui, autour de lui et ce en quoi il vit — les forces cosmiques, Dieu, l'être universel — lui paraît inexistant et irréel tant que son mental ne s'est pas éveillé à leur existence et n'est pas parvenu, sinon à leur vraie vérité, du moins à une idée, à une observation, une inférence, une imagination des choses suprasensibles, à un certain sentiment mental de l'Infini ou quelque conscience intelligente capable d'interpréter les forces de ce supra-moi au-dessus et autour de lui.

Tout change lorsque nous passons du mental à la gnose; car le principe central de ce plan est une connaissance inhérente

et directe. L'être gnostique (*vijñānamaya*) est par nature une conscience-de-vérité, un centre et une circonférence de la vision véridique des choses, un mouvement concentré ou un corps subtil concentré de la gnose. Son fonctionnement est le rayonnement et l'accomplissement spontané du pouvoir de vérité dans les choses selon la loi intérieure de leur vrai moi et de leur nature profonde. Cette vérité des choses qu'il nous faut atteindre avant de pouvoir entrer en la gnose — car c'est dans la vérité que tout existe sur le plan gnostique et c'est d'elle que tout émane —, est, en premier lieu, une vérité d'unité ou d'unicité, mais une unité qui engendre la diversité, une unité qui devient la multiplicité tout en restant toujours une unicité indissoluble. L'état de gnose, la condition de l'être gnostique, *vijñānamaya*, est impossible sans une vaste et profonde identification de notre être avec toute l'existence et toutes les existences, sans une expansion universelle, une compréhension ou une inclusion universelles, sans vraiment être tout en tout. Le Purusha gnostique a normalement conscience qu'il est infini, normalement conscience aussi de contenir le monde en lui-même, tout en le dépassant; il n'est pas divisé comme l'être mental, lié à une conscience qui se sent contenue dans le monde et en être un fragment. Il s'ensuit que le premier pas élémentaire pour arriver à l'être de gnose est de se délivrer de l'ego limitateur et emprisonnant, car, tant que nous vivons dans l'ego, il est vain d'espérer atteindre à cette réalité plus haute, à cette vaste conscience de soi, cette vraie connaissance de soi. Le moindre retour à la pensée, à l'action et à la volonté de l'ego fait basculer la conscience qui sort de la Vérité gnostique atteinte et retombe dans les faussetés de la nature mentale divisée. Une solide universalité d'être est la base même de cette conscience supérieure lumineuse. Renonçant à toute séparation rigide (mais en prenant soin d'y substituer une certaine indépendance transcendante ou un certain regard englobant), nous devons nous sentir un avec toutes les choses et tous les êtres, nous identifier à eux, devenir conscients d'eux comme de nous-mêmes, sentir leur être comme le nôtre, accepter leur conscience comme une partie de la nôtre, entrer en contact avec leur énergie aussi intimement qu'avec la nôtre, apprendre à être un seul moi avec

tous. Certes, cette unité n'est pas la seule chose nécessaire, mais c'est une première condition; sans elle, il n'est pas de gnose.

Cette universalité est impossible à réaliser pleinement tant que nous continuons, comme maintenant, à sentir que nous sommes une conscience logée dans un mental, une vie et un corps individuels. Il faut vraiment que le Purusha se détache du corps physique et même du corps mental, et qu'il s'élève jusqu'au corps du *vijñānamaya*. Ni le cerveau ni son « lotus » mental correspondant ne peuvent désormais rester le centre de notre pensée; ni le cœur ni son « lotus » correspondant ne peuvent rester le centre et la source de notre être émotif et de nos sensations. Le centre conscient de notre être, de notre pensée, de notre volonté et de notre action, et même la source puissante de nos sensations et de nos émotions, s'élèvent hors du corps et du mental et prennent librement position au-dessus. Nous n'avons plus la sensation de vivre dans le corps : nous sommes au-dessus de lui, seigneur et possesseur du corps, Īshvara, et, en même temps, nous l'enveloppons d'une conscience plus vaste que celle des sens physiques emprisonnés. Dès lors, nous commençons à comprendre avec une force très concrète, normale, continue, la réalité et le sens de cette affirmation des sages, à savoir que l'âme porte le corps, ou que l'âme n'est pas dans le corps mais le corps dans l'âme. C'est au-dessus du corps et non dans le cerveau que se formeront notre idéation et notre volonté; l'action cérébrale deviendra simplement un mouvement, une réponse du mécanisme physique au choc de la force de pensée et de volonté qui émanent d'en haut. Tout sera déclenché d'en haut; d'en haut se produira tout ce qui, dans la gnose, correspond à notre activité mentale présente.¹

1. La plupart, voire toutes les conditions du changement gnostique peuvent, et en fait doivent s'obtenir longtemps avant d'arriver à la gnose; mais elles le sont tout d'abord imparfaitement, dans le mental supérieur, comme par réflexion, puis, plus complètement, dans ce que nous pouvons appeler une conscience surmentale, entre l'état mental et la gnose. (*Note de Sri Aurobindo*)

En outre, ce centre au-dessus et ce fonctionnement sont libres; ils ne sont pas liés à la machine physique et ne dépendent pas d'elle, ils ne sont pas cramponnés à un sens égoïste étroit. Ils ne sont pas embarrassés dans un corps, enfermés dans une individualité séparée qui cherche maladroitement à deviner le monde au-dehors ou tâtonne au-dedans en quête de son esprit profond. Dans cette grande transformation, notre conscience commence à n'être plus enclose comme dans un générateur; elle se diffuse librement et s'étend partout dans sa propre existence; il y a ou peut y avoir un centre, mais seulement pour la commodité de l'action individuelle — il n'est pas rigide, ni constitutif ni séparatif. Désormais, la nature même de nos activités conscientes est universelle; nos activités sont une avec les activités de l'être universel et vont de l'universalité à une individualisation souple et variable. C'est devenu la conscience d'un être infini qui agit toujours universellement, bien qu'il puisse mettre l'accent sur une formation individuelle de ses énergies. Mais c'est un accent différentiel plutôt que séparatif, et cette formation n'est plus une individualité, telle que nous l'entendons actuellement: il n'y a plus de structure limitée, plus de petite personne enfermée dans la formule de son propre mécanisme. Cet état de conscience est si anormal pour notre manière d'être actuelle qu'il peut paraître impossible, presque un état d'aliénation pour l'homme rationnel qui ne le possède pas; mais une fois qu'on le possède, il se justifie même à l'intelligence mentale par son calme plus grand, sa liberté, sa lumière, son pouvoir plus grands, par l'efficacité de sa volonté, par la vérité vérifiable de son idéation et de ses sentiments. Car cette condition commence déjà sur les plans supérieurs du mental libéré et peut donc être partiellement sentie et comprise par l'intelligence mentale, mais on ne la possède parfaitement que lorsqu'on s'élève au-dessus des plans du mental pour atteindre à la gnose supramentale.

Dans cet état de conscience, l'infini devient la réalité primordiale, concrète, la seule chose perçue immédiatement dans sa vérité. Il devient impossible de penser ou de comprendre le fini en

dehors de notre sens fondamental de l'infini, en lequel seul le fini peut vivre, se former, avoir une réalité quelconque ou une durée. Tant que ce mental et ce corps finis sont pour notre conscience le fait premier de notre existence et le fondement de toute notre pensée, de tous nos sentiments et de toute notre volonté, et tant que les choses finies sont la réalité normale d'où nous nous élevons, à l'occasion ou même fréquemment, à l'idée et au sens de l'infini, nous sommes encore très loin de la gnose. Sur le plan de la gnose, l'infini est tout à la fois la conscience normale de notre être, son fait premier et sa substance sensible. Pour nous, c'est très concrètement la fondation d'où se forme tout le fini et c'est de là, par ses forces incalculables et sans limites, que sont mises en mouvement toute notre pensée, toute notre volonté et toute notre joie. Mais cet infini n'est pas seulement quelque chose qui imprègne tout ou qui s'étend partout et en quoi tout se forme et se produit. Derrière cette extension incommensurable, la conscience gnostique perçoit toujours un infini intérieur hors de l'espace. C'est par ce double infini que nous arriverons à l'être essentiel de Satchidânanda, Moi suprême de notre être et totalité de notre existence cosmique. Une existence illimitée s'ouvre à nous et nous sentons tout d'abord qu'elle est comme une infinitude au-dessus de nous vers laquelle nous tentons de nous élever, comme une infinitude autour de nous en laquelle nous nous efforçons de dissoudre notre existence séparée. Puis nous nous élevons jusqu'à elle et nous nous élargissons en elle; nous émergeons de l'ego dans cette étendue et nous devenons cela à jamais. Quand cette libération est accomplie, son pouvoir peut également prendre de plus en plus possession de notre être inférieur, si telle est notre volonté, jusqu'à ce que même nos activités les plus basses et les plus perverses soient refaçonnées en la vérité du Vijñâna.

Ce sens de l'infini, cette possession par l'infini, telle est la base; c'est seulement après y être parvenus que nous pouvons nous approcher d'un état où opèrent assez normalement l'idéation, la perception, la sensation, l'identité, la conscience supramentales. Car ce sens de l'infini n'est lui-même qu'un premier fondement et

il en faut bien davantage avant que la conscience puisse devenir dynamiquement gnostique. La connaissance supramentale est l'activité d'une lumière suprême, et beaucoup d'autres lumières, beaucoup d'autres niveaux de connaissance plus hauts que le mental humain peuvent s'ouvrir en nous et recevoir ou refléter quelque rayon de cette splendeur avant même que nous atteignions la gnose. Mais pour posséder pleinement et maîtriser la connaissance supramentale, il faut d'abord entrer en l'être de la lumière suprême et devenir cette lumière ; notre conscience doit se transformer en cette conscience ; son principe et son pouvoir de perception de soi et de tout, par identité, doivent devenir la substance même de notre existence. Car nos moyens et nos modes de connaissance et d'action se modèleront nécessairement sur la nature de notre conscience, et c'est la conscience qui doit radicalement changer si nous voulons être maîtres de ce pouvoir de connaissance supérieur au lieu d'être seulement visité par lui de temps à autre. Cependant, cette conscience de l'infini ne se borne pas à une pensée supérieure ni à l'activité d'une sorte de raison divine ; elle reprend tous nos moyens de connaissance actuels mais les rend immensément larges, actifs, efficaces, alors qu'ils étaient aveugles, infructueux et fermés, et elle les change en une haute et intense activité perceptive du Vijñāna. Ainsi, elle reprend les activités de nos sens et illumine même leur champ ordinaire, si bien que nous avons une perception vraie des choses. Et au sens mental aussi, elle donne une perception directe des phénomènes intérieurs autant que des phénomènes extérieurs : par exemple, le pouvoir de sentir, de recevoir ou de percevoir les pensées, les sentiments, les sensations et les réactions nerveuses de l'objet sur lequel il se porte¹. Le pouvoir de connaissance supramental se sert aussi bien des sens subtils que des sens physiques et délivre ceux-ci de leurs erreurs. Il nous donne la connaissance et l'expérience d'autres plans d'existence en dehors du plan matériel

1. Selon Patañjali, ce pouvoir s'obtient par *sañyama* (maîtrise par la concentration) sur un objet. Ceci vaut pour le mental, mais dans la gnose, il n'est pas besoin de *sañyama*, car la perception directe est le fonctionnement naturel du Vijñāna. (*Note de Sri Aurobindo*)

auquel notre mentalité ordinaire est attachée avec ignorance, et il élargit le monde pour nous. De même, il transforme les sensations et leur donne leur pleine intensité autant que leur pleine capacité de tenir la charge, car la pleine intensité est impossible dans notre substance mentale normale ; le pouvoir de contenir et de supporter les vibrations nous est refusé au-delà d'un certain point, sinon le mental et le corps se briseraient tous deux sous le choc ou la tension prolongée. Il reprend également l'élément de connaissance dans nos sentiments et dans nos émotions — car nos sentiments aussi contiennent un pouvoir de connaissance et un pouvoir de réalisation que nous ne reconnaissons pas et ne cultivons pas convenablement — et les délivre tout à la fois de leurs limitations, de leurs erreurs et de leurs perversions. Car, en toutes choses, la gnose est la Vérité, le Droit¹, la Loi suprême, *devânâm adabdhâni vratâni*.

La Connaissance et la Force ou Volonté, car toute force consciente est volonté, sont les faces jumelles de l'action de la conscience. Dans notre mentalité, elles sont divisées. L'idée vient d'abord, puis la volonté suit en trébuchant ou se révolte contre elle, ou lui sert d'outil imparfait et produit des résultats imparfaits ; ou bien c'est la volonté qui se met tout d'abord en mouvement avec une idée aveugle ou myope, et qui élabore confusément quelque chose dont nous avons plus tard la juste compréhension. En nous, il n'existe pas d'unité ni d'entente complète entre ces deux pouvoirs ; il n'y a pas non plus de parfaite cohérence entre l'initiative et l'exécution. En outre, la volonté individuelle n'est pas en harmonie avec la volonté universelle ; elle essaie d'aller plus loin ou ne va pas assez loin, ou dévie et se débat contre elle. Elle ne connaît ni l'époque ni les saisons de la Vérité, ni ses degrés, ni ses mesures. Le Vijñâna reprend la volonté et commence par la mettre en harmonie avec la vérité de la connaissance supramentale, puis l'unit à elle. Dans cette connaissance, l'idée qui œuvre dans l'individu est une avec l'idée qui œuvre dans l'univers, parce

1. Par opposition à la sinuosité de la conscience ordinaire.

que l'une et l'autre se rapportent à la vérité de la Connaissance suprême et de la Volonté transcendante. Non seulement la gnose reprend notre volonté intelligente et la transforme, mais elle reprend nos souhaits, nos désirs, et même ce que nous appelons les désirs inférieurs — instincts, impulsions, quêtes des sens et des sensations —, et les transforme également. Ils cessent d'être des souhaits et des désirs, d'abord parce qu'ils cessent d'être personnels, puis parce qu'ils cessent d'être cette lutte pour saisir ce que nous ne possédons pas, que nous appelons envie ou désir. Et lorsqu'ils cessent d'être cette poursuite aveugle ou à demi aveugle de la mentalité instinctive ou intellectuelle, ils se transforment en une activité variée de la Volonté de Vérité; or, cette volonté agit avec la connaissance inhérente des mesures exactes de l'action décrétée, et par suite avec une efficacité inconnue de nos velléités mentales. Par suite aussi, l'action de la volonté du *vijñānamaya* ne laisse point de place au « péché », car il est une erreur de la volonté : c'est un désir et un acte de l'Ignorance.

Quand le désir cesse complètement, le chagrin et toutes les souffrances intérieures cessent aussi. Le Vijñāna reprend non seulement nos facultés de connaissance et de volonté, mais aussi nos capacités d'affection et de jouissance, et les transforme en un mouvement de l'Ânanda divin; car si la connaissance et la force sont les deux côtés ou les pouvoirs jumeaux de l'action de la conscience, la félicité ou Ânanda (bien supérieure à ce que nous appelons plaisir) est la substance même de la conscience et le résultat naturel d'une action conjuguée de la connaissance et de la volonté, de la force et de la conscience de soi. Le plaisir et la douleur, la joie et le chagrin sont des déformations causées par une perturbation de l'harmonie entre notre conscience et la force qu'elle applique, entre notre connaissance et notre volonté, une rupture de leur unité par une descente à un plan inférieur où elles sont limitées, divisées, privées de la plénitude de leur fonctionnement naturel et en conflit avec d'autres forces, d'autres consciences, d'autres connaissances, d'autres volontés. Le Vijñāna redresse tout cela par le pouvoir de sa vérité et par un retour

complet à l'unité et à l'harmonie, au Droit, à la Loi suprême. Il reprend toutes nos émotions et les change en des formes variées de l'amour et de la félicité, y compris nos haines, nos répulsions et toutes les causes de nos souffrances. Il découvre ou révèle le sens qu'elles n'avaient pas trouvé, et dont l'absence était cause de leur perversion; il ramène la totalité de notre nature au Bien éternel. De même pour nos perceptions et nos sensations : il révèle toute la félicité qu'elles cherchent, mais une félicité dans la vérité et non dans la perversion ni dans les recherches et les inspirations fausses; il apprend même à nos impulsions inférieures à se saisir du Divin et de l'Infini dans les apparences qui les attirent. Toutes ces transmutations ne se font pas au niveau de l'être inférieur, mais en élevant le mental, le vital et le matériel à la pureté inaliénable, à l'intensité naturelle, à l'extase permanente, unique et pourtant infiniment variée, de l'Ânanda divin.

Ainsi, dans toutes ses activités, l'être du Vijñâna est l'expression d'un pouvoir de connaissance, d'un pouvoir de volonté et d'un pouvoir de félicité parfaits qui ont été portés jusqu'à un plan supérieur au plan mental, vital et corporel. Pénétrant tout, universalisé, libéré de toute personnalité et de toute individualité égoïstes, il est le jeu d'un Moi et d'une conscience, et par conséquent d'une force et d'une joie d'être supérieurs. Dans le Vijñâna, tout fonctionne dans la pureté, la droiture, la vérité de la Prakriti supérieure ou divine. Ses pouvoirs peuvent souvent ressembler à ce que l'on appelle des « siddhis » dans le langage yoguique courant, ou à ce que les Européens appellent des pouvoirs occultes — pouvoirs répudiés et redoutés des adeptes et de bien des yogis comme des pièges, des pierres d'achoppement qui nous éloignent de la vraie recherche du Divin. Mais ils ont ce prestige et sont dangereux à ce niveau, car c'est l'ego qui les recherche dans l'être inférieur et d'une façon anormale, pour une satisfaction égoïste. Dans le Vijñâna, ce ne sont pas des pouvoirs occultes, ni des siddhis; ils sont le libre jeu, normal et naturel, de la nature gnostique. Le Vijñâna est le Pouvoir-de-Vérité et l'Action-de-Vérité de l'Être divin en ses identités divines, et quand ce Pouvoir agit à travers l'individu

qui s'est élevé au plan gnostique, il s'accomplit sans perversion, sans faute et sans réaction égoïste, sans se soustraire à l'étreinte du Divin, car sur ce plan l'individu n'est plus l'ego mais le *jîva* libéré qui demeure en la nature divine supérieure dont il est une parcelle, *parâ prakritir jîva-bhûtâ*, en la nature du Moi suprême et universel qu'il voit jouer le jeu des innombrables individualités, mais sans le voile de l'ignorance, avec la connaissance de soi, en Son innombrable unicité et dans la vérité de sa Shakti divine.

En Vijñâna nous trouvons la relation et l'action justes du Purusha et de la Prakriti, parce qu'ils deviennent un et le Divin n'est plus voilé dans la Mâyâ. Tout est son action. Le Jîva ne dit plus : « Je pense, j'agis, je désire, je sens » ; il ne dit même pas, comme le sâdhak qui cherche à parvenir à l'unité sans l'avoir encore atteinte : « Ainsi qu'il est décrété par Toi qui demeures en mon cœur, ainsi j'agis. » Car le cœur, le centre de la conscience mentale n'est plus le centre qui met en mouvement, mais simplement un instrument de transmission béatifique. Au lieu de cela, le sâdhak perçoit le Divin établi au-dessus, seigneur de tout, *adhishthita*, autant qu'agissant en lui. Étant lui-même établi en cet être supérieur, *parârdhe, paramasyâm parâvati*, il peut dire vraiment et hardiment : « Dieu lui-même, par sa Prakriti, connaît, agit, aime et se réjouit à travers mon individualité et ses symboles, et y accomplit, à sa haute mesure divine, l'innombrable *lîlâ* que l'Infini joue éternellement dans cet univers qui est Lui-même à jamais. »

Gnose et Ânanda

L'ascension jusqu'au plan de la gnose et cette première réalisation de la conscience gnostique permettent à l'âme humaine de faire de sa vie dans le monde une splendeur de lumière, de pouvoir, de béatitude et d'infinitude qui, comparée à l'action trébuchante et aux réalisations limitées de notre existence mentale et physique actuelle, peut apparaître comme la plus haute perfection possible, la plus dynamique et la plus absolue, la plus vraie qui ait jamais existé jusqu'à ce jour dans l'ascension de l'esprit. Même la réalisation spirituelle la plus haute sur le plan mental a quelque chose de déséquilibré et d'exclusif, elle ne voit qu'un côté des choses; même la spiritualité mentale la plus large n'est pas assez large et en outre, l'imperfection de son pouvoir d'expression dans la vie lui ôte sa pureté. Et pourtant, comparé à ce qui se trouve au-delà, cette splendeur gnostique n'est qu'un brillant passage vers une plus grande perfection. C'est l'échelon sûr et lumineux d'où nous pouvons grimper plus haut encore dans la joie, jusqu'aux infinitudes absolues qui sont l'origine et le but de l'esprit qui s'incarne. Par cette nouvelle ascension, la gnose ne disparaît pas, elle touche sa propre Lumière suprême d'où elle était descendue pour servir de médiatrice entre le mental et l'Infini suprême.

Selon l'Upanishad, une fois que l'on possède le Moi de connaissance au-dessus du mental et que tous les moi inférieurs

ont été résorbés en lui, il existe encore un autre échelon, le dernier à franchir — bien que l'on puisse se demander si c'est le dernier pour l'éternité ou seulement le dernier pratiquement concevable, ou le dernier vraiment nécessaire pour nous maintenant — afin de soulever notre existence gnostique en le Moi de Béatitude et d'achever ainsi la découverte spirituelle de l'Infini divin. L'Ânanda, la suprême Béatitude éternelle, d'un caractère tout différent et infiniment plus haute que la plus haute joie humaine ou le plus sublime plaisir, est la nature essentielle et originelle de l'Esprit. En l'Ânanda notre esprit trouve son vrai moi; en l'Ânanda il trouve sa conscience essentielle; en l'Ânanda est le pouvoir absolu de son existence. Quand l'âme incarnée atteint à cette haute béatitude de l'esprit — absolue, sans limite, inconditionnée —, c'est la libération et la perfection infinies. Il est vrai que, même sur les plans inférieurs où le Purusha joue avec sa Nature partielle et restreinte, on peut recevoir un reflet de cette béatitude, par une descente incomplète. On peut avoir l'expérience d'un Ânanda spirituel sans borne sur le plan de la matière, de la vie ou du mental autant que sur le plan gnostique de vérité et de connaissance, ou au-dessus. Et le yogi qui s'engage dans ces réalisations mineures peut les trouver si complètes et si irrésistibles qu'il ne pourra rien imaginer de plus grand, rien au-delà. Car chacun des principes divins contient en soi la potentialité complète des six autres notes de notre être; chaque plan de la Nature peut arriver à la perfection de ces notes dans ses propres conditions. Mais la perfection intégrale ne peut s'obtenir que par une ascension graduelle de l'inférieur au supérieur et une descente ininterrompue du supérieur dans l'inférieur, jusqu'à ce que tout devienne un, tel un bloc solide et, en même temps, une substance plastique, une mer de la Vérité infinie et éternelle.

Même la conscience physique de l'homme, l'annamaya purusha, peut, sans cette ascension suprême ni cette descente intégrale, réfléchir le Moi de Satchidânanda et y pénétrer. Elle peut y parvenir, soit par une réflexion de l'âme et de sa béatitude, de son infinitude et de son pouvoir cachés dans la Nature

physique — cachés, mais toujours présents ici-bas —, soit en perdant, dans le Moi qui est en elle ou au dehors, le sentiment de sa substance et de son existence séparées. Il en résulte un sublime sommeil du mental physique : l'être physique s'oublie lui-même dans une sorte de Nirvâna conscient, ou bien se meut telle une chose inerte entre les mains de la Nature, *jadavat*, comme une feuille dans le vent, ou vit et agit heureux et libre dans un état de pure irresponsabilité, *bâlavat* : une enfance divine. Mais ces expériences viennent sans les gloires plus hautes de la connaissance et de la félicité qui appartiennent à ce même état, mais à un niveau plus élevé. C'est une réalisation passive de Satchidânanda où n'entrent aucune maîtrise de la Prakriti par le Purusha, aucune sublimation de la Nature l'élevant à son pouvoir suprême et aux splendeurs infinies de la Parâ Shakti. Pourtant, cette maîtrise et cette sublimation sont les deux voies d'entrée de la perfection, ce sont les portes radieuses qui conduisent au suprême Éternel.

De même, l'âme de vie, la conscience de vie en l'homme, *prânamaya purusha*, peut réfléchir directement le Moi de Satchidânanda et entrer en lui par une vaste et splendide réflexion béatifique de l'Âme en la Vie universelle, ou en perdant en l'immense Moi au-dedans ou au-dehors le sentiment de sa vie et de son existence séparées. Il en résulte un état de profond et complet oubli de soi, ou une activité irresponsablement poussée par la nature vitale, un enthousiasme exalté qui s'abandonne à la grande énergie cosmique en sa danse vitale. L'être extérieur vit dans une frénésie de possession par Dieu, sans souci de soi ni du monde, *unmattavat*, ou dans un complet mépris des conventions et des convenances qui règlent l'action humaine, indifférent aussi à l'harmonie et aux rythmes d'une Vérité plus haute. Il agit comme un être vital dérégulé, *pishâcavat*, un maniaque ou un démoniaque divin. Il n'y a pas non plus de maîtrise ni de sublimation suprême de la nature ; simplement, le moi au-dedans est immergé dans une joie immuable, tandis qu'extérieurement il reste soumis aux énergies chaotiques de la Nature vitale et physique.

L'âme mentale, la conscience mentale en l'homme, *manomaya purusha*, peut de même réfléchir directement Satchidânanda et s'immerger en lui lorsque l'Âme se reflète dans la nature du pur mental universel, lumineux, sans murs, heureux, plastique, illimitable, ou se fondre dans le Moi au-dedans et au-dehors qui est vaste, libre, inconditionné et qui n'a plus de centre. Dans cet état d'immobilité, tout mouvement mental et toute action cessent, ou elles s'accomplissent sans désir, sans attaches, et le Témoin intérieur les observe et n'y participe d'aucune manière. L'être mental devient l'âme-ermite, seule dans le monde et sans souci, détachée de tous les liens humains, ou devient l'âme sainte qui jouit de la présence du Divin ou de la béatitude de s'être unie à lui et de vivre dans l'extase et l'amour pur envers toutes les créatures. L'être mental peut même réaliser le Moi sur les trois plans à la fois : mental, vital et physique. Il vit alors toutes ces formes d'expérience, successivement ou simultanément. Il peut aussi transformer les formes inférieures en des manifestations de l'autre état, tirer vers le haut l'état d'enfance divine ou l'inerte irresponsabilité du mental physique sans attaches, ou la divine folie du mental-vital délivré, qui ne se soucie plus ni des règles, ni des convenances, ni des harmonie, ni des couleurs de la vie, ou il peut également, derrière ses extravagances, cacher l'extase du saint ou la liberté solitaire de l'ermite errant. Il n'y a toujours pas de maîtrise ni de sublimation de la Nature par l'âme dans le monde, mais une double réalisation du divin : au-dedans, la liberté et la félicité du mental spirituel infini, et au-dehors, le jeu spontané, joyeux et sans règle de la Nature mentale. Néanmoins, puisque l'être mental peut être touché par la gnose d'une manière qui échappe à l'âme-de-vie et à l'âme-physique, et puisqu'il peut s'y soumettre sciemment, même si cette connaissance est celle, limitée, d'une réponse mentale, il peut aussi, jusqu'à un certain point, gouverner son action extérieure par la lumière gnostique, ou du moins s'immerger en elle et y purifier sa volonté et ses pensées. Cependant le Mental ne peut guère arriver qu'à un compromis entre l'infini au-dedans et la nature finie au-dehors ; à travers lui l'infinitude de la connaissance, du pouvoir et de la béatitude de

l'être intérieur ne peuvent pleinement se déverser dans son action extérieure, et celle-ci reste toujours inadéquate. Pourtant, le mental est satisfait et se sent libre, car c'est le Seigneur au-dedans qui prend la responsabilité de l'action — adéquate ou inadéquate —, c'est Lui qui dirige et détermine les conséquences.

L'âme gnostique, en revanche, le *vijñānanamaya purusha*, est la première à partager, non seulement la liberté mais le pouvoir et la souveraineté de l'Éternel. Car elle reçoit la Divinité tout entière, elle a dans son action le sens d'une plénitude divine; elle suit la marche libre, glorieuse, royale de l'Infini; elle est devenue un réceptacle de la connaissance originelle, du pouvoir immaculé, de la béatitude inviolable; elle transmue toute la vie en la Lumière et en la Flamme éternelles, en le breuvage d'un nectar éternel. Elle possède l'infini du Moi et l'infini de la Nature. Mais elle ne perd pas son moi naturel dans le moi de l'Infini : elle l'y trouve. Sur les autres plans, davantage accessibles à l'être mental, l'homme trouve Dieu en lui-même et se trouve lui-même en Dieu; il devient divin en son essence plutôt qu'en sa personne ou en sa nature. Dans la gnose, même la gnose mentalisée, l'Éternel Divin possède, transforme et marque de son sceau le symbole humain : il enveloppe la personne et la nature, et se découvre partiellement en l'une et en l'autre. L'être mental reçoit et, tout au plus, réfléchit ce qui est vrai, divin, éternel; l'âme gnostique parvient à une identité véritable : non seulement elle possède l'esprit de la Nature de vérité, mais son pouvoir. Dans la gnose, le dualisme du Purusha et de la Prakriti, de l'Âme et de la Nature — ces deux pouvoirs séparés qui se complètent l'un l'autre, cette grande vérité jumelle des Sâmkhyas fondée sur la vérité pratique de notre existence naturelle actuelle — disparaît en leur entité bi-une, en le mystère dynamique du Suprême occulte. C'est l'Être de Vérité, le Hara-Gauri¹ symbolique de l'iconographie indienne; c'est le double Pouvoir masculin-féminin né de la suprême Shakti du Suprême et porté par elle.

1. Le corps deux-en-un du Seigneur et de Son Épouse, Îshvara et Shakti, dont la moitié droite est masculine et la moitié gauche, féminine. (*Note de Sri Aurobindo*)

Ainsi, l'âme de vérité n'atteint pas à l'oubli de soi en l'Infini : elle s'y trouve elle-même éternellement. Son action n'est pas dérégulée : c'est une maîtrise parfaite dans une liberté infinie. Sur les plans inférieurs, l'âme est naturellement soumise à la Nature et c'est dans la nature inférieure qu'elle trouve le principe régulateur ; là, toute règle dépend de notre acceptation et notre soumission stricte à la loi du fini. Si, sur ces plans, l'âme renonce à la loi régulatrice pour accéder à la liberté de l'Infini, elle perd son centre naturel et se trouve privée de centre dans une infinitude cosmique ; ayant renoncé au principe d'harmonie vivante qui jusqu'alors régissait son être extérieur, elle n'en trouve pas d'autre. Simplement, les anciens mouvements de la nature personnelle, ou ce qu'il en reste, continuent mécaniquement pendant un certain temps. Notre nature est emportée par les rafales et les torrents de l'énergie universelle — qui agit du dehors sur l'organisme individuel plutôt que du dedans —, ou erre çà et là dans l'extravagance d'une extase irresponsable, à moins qu'elle ne demeure inerte, abandonnée par le souffle de l'Esprit qui l'habitait. Par contre, si dans son élan de liberté l'âme part à la découverte d'un autre centre de contrôle, un centre divin qui permette à l'Infini de gouverner consciemment son action dans l'individu, c'est vers la gnose qu'elle ira, où ce centre préexiste, un centre d'harmonie et d'ordre éternels. Quand il s'élève au-dessus du mental et de la vie et qu'il entre en la gnose, le Purusha devient maître de sa nature, parce qu'il n'est plus soumis qu'à la Nature suprême. Sur ce plan, la force ou la volonté est une énergie parfaite qui coïncide exactement avec la connaissance divine. Et cette connaissance n'est pas simplement l'œil du Témoin : c'est le regard immanent et impératif de l'Îshvara. Son lumineux et souverain pouvoir, que l'on ne peut enfreindre ni contredire, impose sa force d'expression à toute action et rend vrais, radieux, authentiques, inévitables, chaque mouvement et chaque impulsion.

La gnose ne rejette pas les réalisations des plans inférieurs, car ce n'est pas une annihilation ni une extinction, ce n'est pas un Nirvâna, mais un accomplissement sublime de notre Nature manifestée. Elle possède les réalisations d'en bas, mais dans ses

propres conditions, après les avoir transformées en les éléments d'un ordre divin. L'âme gnostique est un enfant, mais un enfant-roi¹ ; c'est l'enfance royale et éternelle qui possède les mondes tels des jouets, et la Nature universelle entière comme le jardin miraculeux d'un jeu dont on ne se lasse jamais. La gnose embrasse la condition de l'inertie divine, mais ce n'est plus l'inertie d'une âme sujette ou poussée par la Nature telle une feuille morte par le souffle du Seigneur. C'est une passivité heureuse, capable de supporter l'inimaginable intensité d'action et d'ânanda de l'Âme de la Nature, et qui n'est pas seulement poussée par la béatitude du Purusha souverain, mais consciente en même temps d'être la Shakti suprême au-dessus et autour du Purusha, sa souveraine qui le porte à jamais radieusement sur sa poitrine. Cet être bi-un, Purusha-Prakriti, est semblable à un Soleil flamboyant ; c'est un corps de Lumière divine emporté dans son orbite par sa propre conscience et par son propre pouvoir intérieurs, un avec l'universel, un avec la Transcendance suprême. Sa folie est la sage folie de l'Ânanda, c'est l'extase imprévisible d'une conscience et d'un pouvoir suprêmes qui vibrent d'un sens infini de la liberté et d'une intensité infinie en chaque mouvement divin de sa vie. Son action est suprarationnelle et, par conséquent, pour le mental rationnel qui n'a pas la clef, elle semble une gigantesque folie. Et pourtant, ce qui paraît être une folie est une sagesse en action, mais qui déconcerte le mental par la liberté et la richesse de son contenu et par sa simplicité fondamentale au milieu de l'infinie complexité de ses mouvements — c'est la méthode même du Seigneur des mondes, et nulle interprétation intellectuelle ne peut la sonder ; et c'est une danse aussi, un tourbillon d'énergies formidables, mais le Maître de la danse tient en main Ses énergies et leur fait suivre l'ordre rythmique et les cercles harmoniques tracés par sa *Râsa-lîlâ*. Pas plus que le démoniaque divin, l'âme gnostique n'est liée par les petites conventions ni les convenances de la vie humaine ordinaire, ni par les règles étroites qui lui servent tant bien que mal à s'accommoder des dualités troublantes de la

1. Ainsi disait Héraclite : « Le royaume est de l'enfant. » (*Note de Sri Aurobindo*)

nature inférieure et à tenter de guider ses pas parmi les apparentes contradictions du monde afin d'éviter ses innombrables pierres d'achoppement ou de contourner avec précaution ses dangers et ses pièges. La vie gnostique supramentale est anormale pour nous, parce qu'elle a la liberté de toutes les hardiesses et de toutes les joies audacieuses d'une âme qui traite la Nature sans peur, ou même avec violence; et pourtant, c'est la normalité même de l'infini et tout est gouverné par la loi de la Vérité et par ses processus exacts et infaillibles. Elle obéit à la loi d'une Connaissance, d'une Félicité et d'un Amour maîtres d'eux-mêmes au sein d'une innombrable Unité. Elle semble anormale seulement parce que son rythme ne peut pas se mesurer d'après les battements timides du mental, et pourtant ses pas suivent une cadence merveilleuse et transcendante.

Quelle est donc l'utilité de ce degré plus haut et quelle différence y a-t-il entre l'âme dans la gnose et l'âme dans la Béatitude? Il n'y a pas de différence essentielle, et pourtant il y en a une, parce que c'est un transfert à une autre conscience et un véritable renversement de position. À chaque degré de l'ascension de la Matière à l'Existence la plus haute, un renversement de conscience se produit. L'âme ne regarde plus vers le haut « quelque chose » qui se trouve au-delà : elle est dans ce quelque chose et, de là, regarde en bas tout ce qu'elle était auparavant. En fait, on peut découvrir l'Ânanda sur tous les plans parce qu'il existe partout et il est partout le même. Il existe même une réplique du plan de l'Ânanda en chacun des mondes de conscience inférieurs. Mais pour le réaliser sur les plans inférieurs, non seulement la mentalité pure ou les sens vitaux ou la conscience physique doivent en quelque sorte se dissoudre dans l'Ânanda, mais l'Ânanda lui-même doit pour ainsi dire être dilué par la forme mentale, vitale ou matérielle ainsi dissoute. Retenu dans cet état, il se change en un maigre filet, qui paraît merveilleux à la conscience inférieure mais qui ne peut se comparer aux intensités véritables de l'Ânanda. La gnose, au contraire, possède la lumière compacte

de la conscience essentielle¹, et, dans cette densité, l'intense plénitude de l'Ânanda peut exister. Et quand la forme de la gnose est dissoute en l'Ânanda, elle n'est pas complètement annulée; elle subit un changement naturel qui transporte l'âme en son ultime et absolue liberté — l'âme se projette dans l'existence absolue de l'esprit et s'élargit en les infinitudes entièrement souveraines de sa propre béatitude. L'infini, l'absolu est la source consciente et l'accompagnement, la condition, la norme, le lieu et l'atmosphère de toutes les activités de la gnose; c'est sa base et sa source vive, sa substance constitutive, c'est la Présence qui l'habite et l'inspire; mais dans son action, la gnose semble pour ainsi dire se détacher de cet absolu, devenir son processus, un mouvement rythmique de ses actions, une Mâyâ² divine ou une création de la Sagesse de l'Éternel. La gnose est la Connaissance-Volonté divine de la Conscience-Force divine, c'est la conscience et l'action harmoniques de Prakriti-Purusha — elle est pleine de la félicité de l'existence divine. En l'Ânanda, la connaissance revient de ces harmonies voulues à la pure conscience de soi, et la volonté se dissout en la pure force transcendante, puis l'une et l'autre sont absorbées en la pure félicité de l'Infini. L'existence gnostique est fondée sur la substance et la forme mêmes de l'Ânanda.

Cette immersion en l'Ânanda couronne l'ascension, car ici s'achève la transition vers l'unité absolue dont la gnose était l'étape décisive, non celle d'un ultime repos. Dans la gnose, l'âme perçoit son infinitude et vit dans l'infinitude, pourtant elle vit aussi dans un centre d'action et sert le jeu individuel de l'Infini. Elle réalise son identité avec toutes les existences, mais garde une distinction sans différence qui lui permet aussi d'être en contact avec elles dans une certaine diversité. C'est cette distinction pour la joie du contact qui, dans le mental, se traduit non seulement par une différence, mais par une expérience de séparation de nos

1. *chid-ghana*.

2. Mâyâ n'est pas pris au sens d'illusion, mais au sens védique originel. Dans l'existence gnostique, tout est réel, spirituellement concret, éternellement vérifiable. (*Note de Sri Aurobindo*)

autres « moi » ; dans l'être spirituel, elle se traduit par le sentiment d'avoir perdu ce qui, en notre moi, s'unit aux autres moi, et par une poursuite de la félicité dont nous sommes déçus ; dans la vie, par un compromis entre une absorption dans l'ego et une recherche aveugle de l'unité perdue. Dans sa conscience infinie, l'âme gnostique crée une sorte de limitation volontaire aux fins de sa propre sagesse ; elle possède même une aura particulière à son être, lumineuse, en laquelle elle se meut, bien qu'au-delà de cette aura elle pénètre en toutes choses et s'identifie à tous les êtres et à toutes les existences. Dans l'Ânanda, tout est renversé : le centre disparaît. Dans la nature de béatitude, il n'existe plus de centre ni de circonférence volontaire ou imposée — tout est, tous sont un seul et même être, un seul et même esprit identique. L'âme de béatitude se retrouve elle-même et se sent elle-même partout ; elle est aniketa, sans demeure, ou sa demeure est le tout, ou encore, s'il lui plaît, toutes choses sont ses innombrables demeures ouvertes les unes aux autres à jamais. Tous les autres moi sont entièrement ses propres moi, en ses actes aussi bien qu'en son essence. La joie du contact dans une unité diversifiée devient entièrement la joie de l'identité absolue dans une innombrable unité. L'Existence ne se formule plus en termes de connaissance, parce que, ici, le connu, la connaissance et celui qui connaît sont intégralement un seul et même moi ; et puisque tout possède tout dans une profonde identité qui dépasse la plus proche proximité possible, il n'est nul besoin de ce que nous appelons connaissance. Toute la conscience est consciente de la béatitude de l'Infini, tout le pouvoir est un pouvoir de la béatitude de l'Infini, toutes les formes et toutes les activités sont des formes et des activités de la béatitude de l'Infini. En cette vérité absolue de son être, vit l'âme éternelle de l'Ânanda ; ici déformée par des phénomènes contraires, là ramenée à la réalité des phénomènes, et transfigurée.

Et l'âme vit — elle n'est pas abolie, perdue dans un Indéfini sans traits. Car le même principe vaut pour chacun des plans de notre existence : l'âme peut tomber dans le sommeil d'une transe absolue, sentir l'ineffable, l'ardente présence du Divin et

vivre en elle, vivre dans la plus haute splendeur de son propre plan — l'Ânandaloka, le Brahmaloaka, le Vaïkuntha, le Goloka des divers systèmes indiens —, elle peut même se tourner vers les mondes inférieurs pour les emplir de sa lumière, de son pouvoir et de sa béatitude. Dans les mondes éternels, et de plus en plus à mesure que nous nous élevons dans les mondes au-dessus du Mental, ces états existent l'un en l'autre. Ils ne sont pas séparés : ce sont des pouvoirs coexistants, et même coïncidants, de la conscience de l'Absolu. Sur le plan de l'Ânanda, le Divin n'est pas incapable de jouer le jeu cosmique ni ne s'interdit d'exprimer ses merveilles. Au contraire, comme y insiste l'Upanishad, l'Ânanda est le principe créateur véritable, car tout prend naissance en la Béatitude divine¹ ; tout préexiste en elle en tant que vérité d'existence absolue, et c'est cet absolu que le Vijñâna fait émerger et soumet à la limitation volontaire de l'Idée et de la loi de l'Idée. Dans l'Ânanda, toute loi cesse et c'est une liberté absolue sans condition et sans limite. Il est supérieur à tous les principes, et en même temps il jouit de tous les principes ; il est libre de tous les gunas, et il jouit de ses gunas infinis ; il est au-dessus de toutes les formes, et il construit et possède toutes ses formes et toutes ses images. Une totalité inimaginable, tel est l'Esprit — l'Esprit transcendant et universel —, et, pour l'âme aussi, être une avec la béatitude de l'Esprit transcendant et universel, c'est être tout cela et rien de moins. Mais ce plan étant le plan de l'absolu et du jeu des absolus, il ne peut être exprimé par toutes les conceptions de notre mental et par les signes des réalités phénoménales ou idéales dont les conceptions mentales sont l'image dans notre intelligence. En fait, ces réalités elles-mêmes sont simplement des symboles relatifs de ces absolus ineffables. Le symbole, la réalité expressive peut nous donner une idée, une perception, un sentiment, une vision, voire un contact de la chose symbolisée, mais finalement nous dépassons le symbole et arrivons à la chose qu'il symbolise — nous transcendons l'idée, la vision, le contact, perçons le voile de l'idéal pour atteindre aux

1. C'est pourquoi le monde de l'Ânanda est appelé *Janaloka*, au double sens de naissance et de félicité. (*Note de Sri Aurobindo*)

réelles réalités, à l'identique, au suprême, à cela qui est hors du temps, éternel, infiniment infini.

Quand nous devenons intérieurement conscients d'un « quelque chose » qui dépasse entièrement ce que nous sommes et que maintenant nous connaissons, nous nous sentons puissamment attirés par lui, et nous n'aspérons plus qu'à nous échapper de la réalité présente afin de demeurer entièrement en cette réalité plus haute. Sous sa forme extrême, cette attraction de l'Existence suprême et de l'Ânanda infini aboutit à une condamnation de l'existence inférieure et du fini considérés comme une illusion, et à une aspiration au Nirvâna au-delà — c'est la passion de la dissolution, de l'immersion, de l'extinction en l'esprit. Mais la vraie dissolution, le véritable Nirvâna est la délivrance de tous les asservissements à ce qui est inférieur, et la plongée en l'être immense du Supérieur ; c'est la possession consciente du symbole vivant par le Réel vivant. Et finalement nous découvrons que cette Réalité supérieure est non seulement la cause de tout le reste, non seulement qu'elle embrasse tout ce reste et existe en tout le reste, mais plus nous la possédons, plus tout ce reste prend une valeur supérieure dans l'expérience de notre âme et devient le moyen d'une expression plus riche du Réel, d'une communion plus diversifiée avec l'Infini, d'une ascension plus vaste vers le Suprême. Enfin, nous touchons à l'absolu et à ses valeurs suprêmes qui sont les absolus de toutes choses. Nous perdons la passion de la délivrance, *mumukshutva*, qui jusqu'alors nous avait poussés, parce que, désormais, nous sommes intimement proches de ce qui est toujours libre, de ce qui n'est ni pris ni attaché par ce qui nous lie maintenant, ni effrayé par ce qui nous semble un esclavage. C'est seulement quand l'âme enchaînée a perdu son exclusive passion de la liberté que la libération absolue de notre nature peut être atteinte. Le Divin attire à lui l'âme de l'être humain par divers appâts ; tous sont issus de ses conceptions relatives et imparfaites de la béatitude ; tous sont des moyens de chercher l'Ânanda ; mais si l'on s'y accroche jusqu'au bout, on laisse échapper l'indicible vérité des félicités qui surpassent tout. Le premier, dans l'ordre, est l'appât d'une

récompense terrestre, un prix de joie — matérielle, intellectuelle, morale ou autre — dans le mental et dans le corps terrestres. Le second est une version plus lointaine et plus grandiose de la même erreur fructueuse : c'est l'espoir d'une félicité céleste qui dépasse infiniment ces récompenses terrestres ; et notre conception du ciel grandit et se purifie, jusqu'à ce qu'elle arrive à l'idée pure de la présence éternelle de Dieu ou d'une union sans fin avec l'Éternel. Et finalement, nous arrivons au plus subtil de tous les appâts : l'évasion de toutes les joies terrestres, ou célestes, et de toutes les douleurs et souffrances, de tous les efforts, tous les troubles, tous les phénomènes du monde — un Nirvâna, une dissolution de soi en un Absolu, un Ânanda de cessation et de paix ineffable. Mais en fin de compte, tous ces jouets du mental doivent être transcendés. La crainte de la naissance et le désir d'échapper à la naissance doivent nous quitter totalement. Pour citer à nouveau les paroles de l'Upanishad, nous dirons que l'âme qui a réalisé l'unité n'a plus ni chagrin ni aversion ; l'esprit qui connaît la béatitude de l'Esprit n'a plus rien à craindre de personne ni de quoi que ce soit. La peur, le désir et le chagrin sont des maladies du mental ; nées de son sentiment de division et de limitation, elles disparaissent avec le mensonge qui les avait engendrées. L'Ânanda est exempt de ces maux ; il n'est pas le monopole de l'ascète, il n'est pas né du dégoût de l'existence.

L'âme de béatitude n'est liée ni à la naissance ni au non-naître ; elle n'est poussée ni par le désir de la Connaissance ni assaillie par la peur de l'Ignorance. L'âme suprême de béatitude possède déjà la Connaissance et transcende tout besoin de connaissance. N'étant pas limitée en sa conscience par les formes et par les actes, elle peut jouer avec la manifestation sans être imprégnée par l'Ignorance. Déjà, sur les hauteurs, elle participe du mystère d'une manifestation éternelle, et quand le temps sera venu elle reprendra naissance sur terre sans être esclave de l'Ignorance ni enchaînée à la roue de la Nature et à ses cycles ; car elle sait que l'âme incarnée doit s'élever de plan en plan et que le règne du jeu inférieur doit être remplacé par le règne du jeu supérieur, jusque

dans le monde matériel le plus bas. Tel est le but, telle est la loi des naissances successives. L'Âme de béatitude ne dédaigne pas d'aider d'en haut à cette descente, ni ne craint de descendre elle-même les marches de Dieu jusqu'à la naissance matérielle et, arrivée là, de contribuer par le pouvoir de sa béatitude, à l'attraction ascendante des forces divines. Cette heure merveilleuse de l'Esprit du Temps dans l'évolution n'est pas encore venue. L'homme en général n'est pas encore capable de s'élever à la nature de béatitude : il doit d'abord s'établir fermement sur les altitudes supérieures du mental, puis, de là, s'élever jusqu'à la gnose ; il est moins capable encore de faire descendre intégralement le Pouvoir de béatitude dans la Nature terrestre : il doit cesser d'abord d'être un homme mental et devenir surhumain. Tout ce qu'il peut faire à présent, c'est de recevoir, à un degré plus ou moins grand, quelque reflet de ce Pouvoir en son âme par une transmission diminutive qui doit traverser une conscience inférieure ; mais même alors il goûte une extase et une béatitude insurpassables.

Mais que sera cette nature de béatitude quand elle se manifesterà dans une race nouvelle, supramentale ? L'âme pleinement évoluée sera une avec tous les êtres, non seulement à l'état statique, mais dans les effets dynamiques de l'expérience d'une conscience de béatitude intense et sans limite. Et puisque l'amour est le pouvoir réalisateur et le symbole d'âme de l'unité en la béatitude, l'être supramental s'approchera de cette unité et entrera en cette unité par la porte de l'amour universel — d'abord, par une sublimation de l'amour humain, puis par l'amour divin, puis en atteignant un sommet de beauté, de douceur et de splendeur encore inconcevable pour nous. En la conscience de béatitude, il sera un avec le jeu du monde entier et avec ses pouvoirs, ses événements, et à jamais seront bannies la peur et la tristesse, la soif et la douleur de notre existence mentale, vitale et physique obscure et misérable. Par la liberté de la béatitude, il aura le pouvoir d'unifier tous les principes contradictoires de notre être en leurs valeurs absolues. Tout le mal sera nécessairement changé en bien ; la beauté universelle de Celui qui est Toute-Beauté

prendra possession de ses royaumes déchus; chaque obscurité sera une féconde gloire de lumière, et les discordes que le mental crée entre la Vérité, le Bien et la Beauté, entre le Pouvoir, l'Amour et la Connaissance disparaîtront sur les cimes de l'éternel, dans les étendues infinies où ils sont toujours un.

Dans le mental, dans la vie et dans le corps, le Purusha est séparé de la Nature, en conflit avec elle. Il cherche laborieusement à la dominer et à contraindre ce qu'il en peut incarner par sa force masculine, et cependant, il reste soumis à ses dualités affligeantes — en fait, il est son jouet de haut en bas et du début jusqu'à la fin. Dans la gnose, il est « bi-un » avec elle, deux en un; étant maître de sa propre nature, il trouve sa réconciliation et son harmonie avec elle de par leur unité essentielle, tout en acceptant — car telle est la condition de sa maîtrise et de ses libertés — une soumission infiniment béatifique au Suprême en sa Nature divine souveraine. Sur les cimes de la gnose, en l'Ânanda, il n'est plus seulement « bi-un » avec la Prakriti, mais un avec elle. Le jeu déconcertant de la Nature et de l'âme dans l'Ignorance n'existe plus; tout est le jeu conscient de l'âme avec elle-même et avec tous ses moi, avec le Suprême et avec la Shakti divine en la nature de béatitude infinie devenue sa propre nature. Tel est le suprême mystère, le haut secret, simple pour sa propre expérience, bien que difficile et complexe pour nos conceptions mentales et pour notre intelligence limitée qui s'efforce de comprendre ce qui la dépasse. En la libre infinitude de la joie de Satchidânanda se trouve le jeu d'un Enfant divin, la *râsa lîlâ* de l'Amant infini, et les symboles mystiques de son âme se répètent en signes de beauté, en mouvements et en harmonies de félicité dans un éternel à-jamais.

La Connaissance supérieure et la connaissance inférieure

Nous avons maintenant terminé notre examen de la voie de la Connaissance et vu où elle conduisait. En premier lieu, le but du Yoga de la Connaissance est de s'unir au Divin; s'unir à lui et être lui dans la conscience, en s'identifiant à la Réalité divine ou en la réfléchissant. Et ce n'est pas simplement s'unir au Divin dans l'abstraction, loin de notre existence présente, mais sur terre aussi bien; par conséquent, c'est trouver et s'unir au Divin en lui-même, au Divin dans le monde, au Divin intérieurement, au Divin en toutes choses et en tous les êtres. C'est vivre uni au Divin et ainsi vivre en même temps uni avec l'universel, avec le cosmos et toutes les existences et, par suite, vivre la diversité infinie au sein de l'unité, mais sur une base d'unité et non point de division. C'est s'unir au Divin personnel comme au Divin impersonnel; vivre en sa pureté exempte d'attributs et dans ses attributs infinis; dans le temps et par-delà le temps; dans son action et dans son silence; dans le fini et dans l'infini. C'est non seulement être lui dans le moi pur, mais dans la totalité du moi : non seulement dans le moi, mais dans la Nature; non seulement en l'esprit, mais dans le supramental, dans le mental, dans la vie et dans le corps; être lui en l'esprit, le mental, le vital et la conscience physique; et c'est encore aussi se laisser embrasser par lui à tous ces niveaux afin que notre être tout entier soit un avec lui,

plein de lui, gouverné et mû par lui. Et puisque Dieu est unité, c'est unifier notre conscience physique avec l'âme et avec la nature de l'univers matériel; unifier notre vie à la vie tout entière; unifier notre mental avec le mental universel; identifier notre esprit à l'esprit universel. C'est se fondre en lui dans l'absolu et le trouver en toutes les relations.

En deuxième lieu, le but du Yoga de la Connaissance est d'assumer l'être divin et la nature divine. Et puisque Dieu est Satchidânanda, c'est d'élever notre être à l'être divin, notre conscience à la conscience divine, notre énergie à l'énergie divine, et la félicité de notre existence à la joie d'être divine. Et il ne s'agit pas seulement de s'élever à cette conscience plus haute, mais de nous élargir tout entier en elle; car nous devons la découvrir sur tous les plans de notre existence et dans toutes les parties de notre être, de sorte que notre existence mentale, vitale et physique s'emplisse de la nature divine. Notre mentalité intelligente doit devenir un jeu de la connaissance-volonté divine; notre mentalité psychique, un jeu de l'amour divin et de la félicité divine; notre vitalité, un jeu de la vie divine; notre être physique, un moule de la substance divine. Cette action de Dieu en nous s'opère par une ouverture de notre être à la gnose divine et à l'Ânanda divin, et elle devient complète lorsque, après nous être élevés jusqu'à ces plans, nous nous y établissons de façon permanente; car bien que nous vivions physiquement sur le plan matériel et que, dans la vie normale extrovertie, le mental et l'âme soient absorbés dans l'existence matérielle, cette extériorisation de notre être n'est pas une limitation obligatoire. En ce qui concerne les relations du Purusha et de la Prakriti, nous pouvons élever notre conscience intérieure de plan en plan; nous pouvons même, au lieu de l'être mental que nous sommes, dominés par l'âme physique et par la nature, devenir l'être gnostique ou le moi de béatitude et revêtir la nature gnostique ou la nature de béatitude. Et par cette élévation de la vie intérieure, nous pouvons transformer toute notre existence extérieure; dès lors, au lieu d'être dominée par la matière, notre vie sera dominée par l'esprit et toutes les circonstances seront modelées et déterminées

par la pureté de l'être, par la conscience infinie au sein même du fini, par l'énergie divine, la joie divine et la béatitude de l'esprit.

Tel est le but. Nous avons vu aussi quels étaient les éléments essentiels de la méthode. Mais maintenant, il nous faut tout d'abord considérer brièvement un aspect de la méthode que nous avons laissé de côté jusqu'à présent. Dans le système du yoga intégral, par principe, toute la vie fait partie du yoga ; mais la connaissance que nous avons décrite semble être une connaissance de quelque chose qui est derrière la vie plutôt qu'une connaissance de la vie telle qu'on l'entend généralement. Il y a deux sortes de connaissance : celle qui cherche à comprendre extérieurement le phénomène apparent de l'existence, en l'abordant du dehors, par l'intellect — c'est la connaissance inférieure, la connaissance du monde visible ; et la connaissance qui cherche à connaître du dedans la vérité de l'existence, à sa source et en sa réalité, par la réalisation spirituelle. Généralement, une distinction tranchante sépare les deux et l'on présume qu'une fois acquise la connaissance supérieure ou connaissance de Dieu, tout le reste, c'est-à-dire la connaissance du monde, ne nous concerne plus ; mais en réalité, ce sont deux aspects d'une seule et même recherche. En fin de compte, toute connaissance est connaissance de Dieu — en lui-même ou dans la Nature et à travers les œuvres de la Nature. L'espèce humaine doit tout d'abord chercher cette connaissance dans la vie extérieure, car tant que sa mentalité n'est pas suffisamment développée, la connaissance spirituelle n'est pas vraiment possible, mais à mesure que son mental se développe, les possibilités de connaissance spirituelle deviennent de plus en plus riches et pleines.

La science, l'art, la philosophie, l'éthique, la psychologie, la connaissance de l'homme et de son passé, et même l'action, sont des moyens d'arriver à la connaissance des œuvres de Dieu dans la Nature et dans la vie. Au début, c'est le mécanisme de la vie et des formes de la Nature qui nous occupe, mais à mesure que nous approfondissons notre recherche et que notre vision et notre expérience deviennent plus complètes, chacune de ces voies nous mène

face à face avec Dieu. La science, à la limite, même la science physique, est finalement obligée de percevoir l'infini, l'universel, l'esprit, l'intelligence et la volonté divines dans l'univers matériel. Ce but est encore plus évident pour les sciences psychiques qui s'occupent du fonctionnement des plans subtils et des pouvoirs supérieurs de notre être, et qui entrent en contact avec les êtres et les phénomènes des mondes par derrière, invisibles et imperceptibles pour nos organes physiques, mais vérifiables par le mental et les sens subtils. L'art conduit au même but; l'être humain esthétiquement doué et intensément préoccupé par la Nature doit finalement arriver, à travers les émotions esthétiques, à l'émotion spirituelle et percevoir, non seulement la vie infinie, mais la présence infinie qui est en elle; préoccupé par la beauté dans la vie humaine, il doit finalement être amené à voir le divin, l'universel, le spirituel dans l'humanité. La philosophie, qui s'intéresse aux principes des choses, doit être amenée à percevoir le Principe de tous les principes et à examiner sa nature, ses attributs, son fonctionnement essentiel. De même, l'éthique doit finalement percevoir que la loi du bien qu'elle cherche est la loi de Dieu et dépend de l'être et de la nature du Maître de la loi. La psychologie, par l'étude du mental et de l'âme dans les êtres vivants, conduit à la perception d'une âme unique et d'un mental unique en toute chose et en tout être. L'histoire et l'étude de l'homme, de même que l'histoire et l'étude de la Nature, conduisent à la perception du Pouvoir ou de l'Être Éternel et universel dont la pensée et la volonté se réalisent par l'évolution cosmique et humaine. Même l'action nous oblige à entrer en contact avec le Pouvoir divin qui agit à travers nos actes, les utilise et les gouverne. Dès lors, l'intellect commence à percevoir et à comprendre le Divin; les émotions commencent à sentir, à désirer et à vénérer le Divin; la volonté commence à se mettre au service du Divin sans lequel la Nature et l'homme ne peuvent pas exister ni se mouvoir et dont la connaissance consciente peut seule nous permettre d'atteindre à nos possibilités les plus hautes.

C'est ici qu'intervient le yoga. Il commence par se servir de la connaissance, des émotions, de l'action afin d'entrer en possession

du Divin. Car le yoga est la recherche consciente et parfaite de l'union avec le Divin, vers lequel tout le reste s'acheminait et tâtonnait dans l'ignorance et d'une façon imparfaite. Le yoga commence donc par s'écarter des activités et des méthodes de la connaissance inférieure. Tandis que la connaissance inférieure s'approche de Dieu indirectement, du dehors, et n'entre jamais en sa demeure secrète, le yoga nous appelle à l'intérieur et s'approche de Lui directement; tandis que la connaissance inférieure Le cherche par l'intellect et devient consciente de Lui derrière un voile, le yoga Le cherche par la réalisation, soulève le voile et arrive à la pleine vision; tandis que la connaissance inférieure sent seulement la présence et l'influence, le yoga entre en la présence et se remplit de l'influence; tandis que la connaissance inférieure perçoit seulement les mécanismes et, par eux, arrive à quelque aperçu de la Réalité, le yoga identifie notre être intérieur à la Réalité et, de là, voit les mécanismes. Par conséquent, les méthodes du yoga diffèrent des méthodes de la connaissance inférieure.

La méthode yoguique de connaissance consiste toujours à tourner le regard au-dedans et, dans la mesure où nous regardons les choses extérieures, à percer les apparences de la surface afin d'arriver à l'unique et éternelle réalité qui les habite. La connaissance inférieure s'occupe exclusivement des apparences et des mécanismes; la première nécessité de la connaissance supérieure est donc de s'écarter d'eux pour trouver la Réalité dont ils sont l'apparence, et l'Être et le Pouvoir d'existence consciente dont ils sont le mécanisme. Elle y parvient en trois mouvements, qui sont nécessaires l'un à l'autre et se complètent l'un l'autre : purification, concentration, identification. L'objet de la purification est de rendre l'être mental tout entier tel un miroir clair en lequel la réalité divine puisse se réfléchir, un clair vaisseau où la présence divine puisse se déverser, un canal sans obstruction par lequel l'influence divine puisse couler, une substance subtilisée dont la nature divine prenne possession et qu'elle puisse refaçonner et utiliser à des fins divines. Car l'être mental actuel réfléchit seulement la confusion créée par la vision mentale et physique

du monde; il est seulement un vaisseau des désordres de la nature inférieure ignorante, un canal plein d'obstructions et d'impuretés qui empêchent la nature supérieure d'agir; par conséquent, la forme tout entière de notre être est pervertie et imparfaite, elle est rebelle aux influences supérieures, tournée, dans son action, vers des entreprises inférieures ignorantes. Du monde lui-même elle donne un reflet mensonger, et elle est incapable de refléter le Divin.

La concentration est nécessaire, d'abord pour détourner la volonté et le mental de cette divagation discursive qui leur est naturelle et les empêcher de suivre le mouvement dispersé des pensées, les empêcher de courir après les désirs aux multiples rameaux, de s'égarer sur la piste des sens et dans les réactions mentales extérieures devant les phénomènes; nous devons fixer la volonté et la pensée sur l'éternel et le réel qui est derrière tout, et ceci exige un effort immense, une concentration exclusive. Ensuite, la concentration est nécessaire pour percer le voile que notre mentalité ordinaire a tissé entre la vérité et nous-mêmes; car, tandis que la connaissance extérieure peut être cueillie en passant, par une attention et une réception ordinaires, la vérité intérieure et supérieure, cachée, ne peut être saisie que par une concentration absolue du mental sur son objet, une concentration absolue de la volonté pour atteindre cet objet, puis, une fois l'objet atteint, pour le garder d'une façon habituelle et s'y unir solidement. Car l'identification est la condition d'une connaissance et d'une possession complètes; elle est le résultat intense d'une réflexion purifiée de la réalité — une réflexion qui est devenue habituelle et d'une entière concentration sur cette réalité; et l'identification est nécessaire afin de briser entièrement la division qui sépare notre être de l'être divin et de la réalité éternelle, et qui est la condition normale de notre mentalité ignorante non régénérée.

Rien de tout cela n'est accessible par les méthodes de la connaissance inférieure. Il est vrai que, ici aussi, elles ont une action préparatoire, mais seulement jusqu'à un certain point et

jusqu'à un certain degré d'intensité; quand leur action prend fin, l'action du yoga se charge de notre croissance divine et trouve les moyens de la compléter. Toutes les recherches de la connaissance, quand elles ne sont pas viciées par une tendance trop terre à terre, tendent à raffiner, à subtiliser, à purifier l'être. À mesure que nous nous mentalisons, notre nature entière acquiert un fonctionnement plus subtil et devient plus apte à réfléchir et à recevoir les pensées supérieures, une volonté plus pure, une vérité moins physique, des influences plus intérieures. Le pouvoir de purification de la connaissance éthique, des habitudes éthiques de la pensée et de la volonté est évident. La philosophie, non seulement purifie la raison et la prédispose à un contact avec l'universel et l'infini, mais elle contribue à stabiliser la nature et d'elle provient la tranquillité du sage; or, la tranquillité est le signe d'une maîtrise de soi et d'une pureté croissantes. De même, le souci de beauté universelle, fût-ce dans les formes esthétiques, a le pouvoir de rendre la nature plus subtile et raffinée; à son sommet, c'est une grande force de purification. Même les habitudes scientifiques du mental et la recherche désintéressée des lois et des vérités cosmiques, non seulement affinent les facultés de raisonnement et d'observation, mais, quand elles ne sont pas contrecarrées par d'autres tendances, exercent sur le mental et sur la nature morale une influence stabilisante et élévatrice, purifiante, dont l'importance n'a pas été assez soulignée.

La concentration du mental et l'entraînement progressif de la volonté à recevoir la vérité et à vivre dans la vérité est aussi un résultat évident de ces diverses recherches et leur nécessité constante; finalement, dans leurs intensités les plus hautes, elles peuvent et doivent conduire, d'abord à une perception intellectuelle, puis à une perception qui reflète la Réalité divine et peut aboutir à une sorte d'identification préliminaire. Mais tout cela ne dépasse guère un certain point. Seules les méthodes spéciales du yoga peuvent opérer la purification systématique de l'être tout entier, qui permettra de réfléchir et de recevoir intégralement la réalité divine. La concentration absolue du yoga doit remplacer les concentrations dispersées de la connaissance inférieure;

l'identification vague et inefficace que la connaissance inférieure peut donner doit être remplacée par l'union complète, intime, impérieuse et vivante qu'apporte le yoga.

Toutefois le yoga, pas plus sur son chemin que dans la réalisation, n'exclut ni ne rejette les formes de la connaissance inférieure, à moins qu'il ne prenne celle d'un ascétisme extrême ou d'un mysticisme tout à fait incapable de supporter cet autre mystère divin qu'est l'existence du monde. Il se distingue des formes de la connaissance inférieure par l'intensité, par l'ampleur et la hauteur de son objectif et par la spécialisation de ses méthodes pour arriver à ses fins, mais les formes inférieures ne sont pas simplement un point de départ pour lui : il les emporte avec lui pendant une partie du chemin et elles lui servent d'auxiliaires. Il est évident que la pensée et les pratiques éthiques, par exemple — non pas tant dans la conduite extérieure que dans la conduite intérieure —, jouent un grand rôle dans les méthodes préparatoires du yoga et dans leur recherche de la pureté. Mais encore une fois, la méthode du yoga est essentiellement psychologique ; on pourrait presque dire que c'est la pratique consommée d'une connaissance psychologique parfaite. Les données de la philosophie sont un support et un point de départ du yoga pour réaliser Dieu dans les principes de son être ; mais avec le yoga, la compréhension intellectuelle que la philosophie peut offrir atteint à une intensité qui la transporte, au-delà de la pensée, dans la vision, au-delà de la compréhension dans la réalisation et dans la pleine présence ; ce que la philosophie laisse abstrait et lointain, le yoga le rend proche et vivant, spirituellement concret. Le mental émotif et esthétique, de même que les formes esthétiques, sont utilisés par le yoga — celui de la connaissance également — comme un support à la concentration, et, sublimés, deviennent le moyen principal du yoga de l'amour et de la félicité ; de même la vie et l'action, sublimées, deviennent le moyen principal du yoga des œuvres. La contemplation de Dieu dans la Nature, la contemplation et le service de Dieu en l'homme et dans sa vie et celle du monde, dans son passé, son présent, son avenir, sont également des éléments utiles au yoga de la

Connaissance afin de rendre plus complète la réalisation de Dieu en toutes choses. Seulement, tout est dirigé vers l'unique but, dirigé vers Dieu, empli de l'idée de l'existence divine et infinie, universelle, si bien que les préoccupations sensorielles, pratiques et extraverties de la connaissance inférieure absorbée dans les phénomènes et dans les formes font place à l'unique préoccupation divine. Une fois la réalisation obtenue, les mêmes caractéristiques persistent. Le yogi continue de connaître et de voir Dieu dans le fini, d'être un canal de la conscience de Dieu et de l'action de Dieu dans le monde; par conséquent, la connaissance du monde et l'élargissement ou l'élévation de tout ce qui appartient à la vie font partie de son domaine. La différence, c'est qu'en tout il voit Dieu, il voit la réalité suprême, et son action a pour but d'aider l'humanité à trouver cette connaissance de Dieu et à se laisser embrasser par cette réalité suprême. Il voit Dieu dans les données de la science; Dieu dans les conclusions de la philosophie; Dieu dans les formes du Beau et les formes du Bien; Dieu dans toutes les activités de la vie; Dieu dans le passé du monde et dans ses conséquences, dans le présent et dans ses tendances, dans l'avenir et dans sa grande marche. En chacun de ces domaines, ou en tous, il peut apporter sa vision illuminée et le pouvoir libéré de l'esprit. La connaissance inférieure était l'échelon d'où il s'était élevé à la connaissance supérieure; la connaissance supérieure illumine pour lui l'inférieure et l'intègre, y compris la plus basse frange et le rayonnement le plus extérieur.

Samâdhi

L'importance que l'on attache au *samâdhi*, le phénomène de transe yoguique, tient à la nature même du yoga de la Connaissance dont le but est la croissance d'une conscience plus haute — une conscience divine maintenant anormale pour nous où nous devons nous élever ou nous retirer. Certains états d'être, dit-on, ne peuvent être atteints qu'en transe, la plus désirable étant celle où toute perception active est abolie, où il ne reste plus aucune conscience, excepté une pure immersion supramentale en l'être immuable, infini, hors du temps. En quittant le corps dans cette transe, l'âme s'en va dans le silence du Nirvâna suprême sans possibilité de retour à un état d'existence illusoire ou inférieur. Le *samâdhi* n'a pas une importance aussi primordiale dans le yoga de la dévotion, mais il y tient encore une place lorsque l'âme, emportée par l'extase de l'amour divin, tombe dans un anéantissement de l'être. Entrer en *samâdhi* est aussi le suprême échelon de la pratique yoguique du Râjayoga et du Hathayoga. Quelle est donc la nature du *samâdhi* et quelle est l'utilité de la transe dans le yoga intégral ? Il est évident que si notre objectif inclut la possession du Divin dans la vie, l'abandon de la vie ne peut être le dernier ni le suprême échelon, ni la condition la plus hautement désirable ; la transe yoguique ne saurait être un but, comme le voudraient tant de systèmes de yoga, mais un moyen seulement, et un moyen qui n'aide pas à s'évader de l'existence de veille mais à élargir et à hausser toute notre vision, toute notre vie et toute notre conscience active.

L'importance du *samâdhi* s'appuie sur une vérité que la connaissance moderne commence à redécouvrir, bien qu'elle n'ait jamais été perdue pour la psychologie indienne, à savoir que seule une petite fraction de l'être cosmique, et de notre être également, entre dans notre champ de vision ou dans notre champ d'action. Le reste est caché derrière, dans les régions subliminales de l'être qui s'étendent depuis les ultimes profondeurs du subconscient jusqu'aux derniers pics de la supraconscience, et qui enveloppent le petit champ de notre moi de veille dans une vaste existence circumconsciente dont notre mental et nos sens ne saisissent que quelques rares signes. La psychologie ancienne de l'Inde avait noté ce fait et divisait la conscience en trois provinces : l'état de veille, l'état de rêve et l'état de sommeil, *jâgrata*, *svapna*, *sushupti*, auxquelles correspondaient, dans l'être humain, un moi de veille, un moi de rêve et un moi de sommeil, avec, au-delà, un moi suprême ou absolu, le « quatrième », ou *turîya*, dont les trois autres étaient de simples dérivés permettant de jouir des expériences relatives du monde.

Si nous examinons la terminologie des livres anciens, nous nous apercevons que l'« état de veille » est la conscience de l'univers matériel, celle que nous possédons normalement en cette existence corporelle dominée par le mental physique. L'« état de rêve » est la conscience correspondant aux plans plus subtils, vital et mental, qui sont derrière et qui, pour nous, même quand nous en recevons des signes, n'ont pas la même réalité concrète que les faits de l'existence physique. L'« état de sommeil » est la conscience qui correspond au plan supramental et elle relève de la gnose ; mais ce plan échappe à notre expérience parce que notre corps causal, l'« enveloppe » ou corps gnostique, n'est pas développé en nous, ses facultés ne sont pas actives et, par conséquent, la relation que nous avons avec lui ressemble à celle d'un sommeil sans rêves. Au-delà, le Turîya est la conscience de notre pure existence en soi ou être absolu, avec lequel nous n'avons aucune relation directe, quels que soient les reflets mentaux que nous puissions en recevoir dans notre conscience de rêve ou dans notre

conscience de veille, ou même, mais sans espoir de les recouvrer jamais, dans notre conscience de sommeil. Cette échelle à quatre échelons correspond aux degrés de l'échelle de l'être par lesquels nous remontons au Divin absolu. Par conséquent, normalement, nous ne pouvons pas retourner du mental physique aux plans ou aux degrés supérieurs de la conscience sans sortir de l'état de veille et plonger au-dedans, loin de cette réalité, c'est-à-dire sans perdre le contact avec le monde matériel. Pour ceux qui désirent avoir l'expérience des degrés supérieurs, la transe devient donc un état désirable, un moyen d'échapper aux limitations du mental et de la nature physiques.

Dans la transe yogique, l'être se retire en des profondeurs de plus en plus grandes à mesure qu'il s'éloigne de l'état normal de veille et touche à des degrés de conscience de moins en moins communicables au mental de veille, de moins en moins disposés à recevoir les appels du monde. Passé un certain point, la transe devient complète et il est alors quasiment impossible d'éveiller ou de rappeler l'âme qui s'y est retirée; elle ne peut en revenir que par sa propre volonté ou, exceptionnellement, sous le choc violent d'un appel physique, ce qui n'est pas sans danger pour l'organisme, à cause de l'abrupt bouleversement du retour. De certains états de transe suprême on dit que l'âme ne peut revenir si elle s'y attarde trop longtemps, parce qu'elle perd prise et lâche le « cordon » qui la relie à la conscience de la vie, laissant le corps figé dans la position même où il se trouve, non pas mort par dissolution mais incapable de rappeler l'âme vivante qui l'avait habité. Finalement, à un certain degré du développement, le yogi acquiert le pouvoir d'abandonner définitivement son corps sans subir le phénomène ordinaire de la mort, par un acte de volonté, ou par un processus qui consiste à retirer la force de vie prânique par la porte du courant vital ascendant (*udâna*), en lui ouvrant un passage à travers le *brahmarandhra* mystique dans la tête. S'il quitte la vie en état de *samâdhi*, le yogi parvient directement à l'état d'être supérieur auquel il aspirait.

Dans l'« état de rêve » aussi, il existe une série infinie d'états de plus en plus profonds, depuis le plus léger d'où il est facile d'être rappelé car le monde des sens physiques est sur le seuil, bien qu'il soit momentanément exclu, jusqu'aux états profonds où le monde extérieur s'éloigne progressivement et perd ainsi la capacité d'interrompre l'absorption intérieure : le mental a plongé dans la paix profonde de la transe. Il y a une différence radicale entre le *samâdhi* et le sommeil normal, entre l'« état de rêve » du yoga et l'état de rêve physique. L'un relève du mental physique, tandis que dans l'autre, c'est le mental proprement dit et le mental subtil qui sont actifs, libérés des intrusions de la mentalité physique. Les rêves du mental physique sont un pêle-mêle incohérent, en partie fait de réactions à de vagues contacts du monde physique autour desquels les facultés mentales inférieures, déconnectées de la volonté et de la raison (la *buddhi*), tissent la toile d'une fantasmagorie divagante ; en partie d'associations désordonnées de la mémoire cérébrale ; en partie d'images des voyages de l'âme sur le plan mental, images généralement reçues sans intelligence ni coordination, terriblement déformées à la réception et confusément mélangées à d'autres éléments du rêve ou à la mémoire cérébrale et aux réactions fantastiques provoquées par le moindre contact des sens avec le monde physique. Dans l'« état de rêve » yogique, par contre, le mental est parfaitement maître de lui-même, bien qu'il ne possède pas le monde physique ; il agit d'une façon cohérente et il est capable d'utiliser sa volonté et son intelligence ordinaires avec un pouvoir concentré, ou d'utiliser la volonté et l'intelligence supérieures des plans plus élevés du mental. Il se retire des expériences du monde extérieur, scelle les sens physiques et leurs portes de communication avec les choses matérielles, mais tout ce qui lui appartient en propre — la pensée, le raisonnement, la réflexion, la vision — peut encore être utilisé avec une pureté accrue et un pouvoir de concentration souverain, exempt des distractions et des fluctuations du mental de veille. Le mental peut aussi se servir de sa volonté pour produire certains effets mentaux, moraux et même physiques sur lui-même et sur son entourage, et ces effets peuvent même continuer une fois que

l'on est sorti de la transe, et avoir une influence, plus tard, sur l'état de veille.

Pour posséder pleinement les pouvoirs de l'état de rêve, il est tout d'abord nécessaire de repousser l'assaut du monde extérieur sur les organes physiques : images, bruits, etc. Certes, dans la transe de rêve, il est tout à fait possible de rester conscient du monde physique extérieur par l'intermédiaire des sens subtils propres au corps subtil ; si l'on choisit d'être conscient du monde physique, on peut l'être à une échelle beaucoup plus vaste qu'à l'état de veille, car les sens subtils ont une portée de beaucoup supérieure à celle des organes physiques rudimentaires, et elle peut devenir pratiquement illimitée. Mais la perception du monde physique par les sens subtils et celle que nous en donnent les organes physiques sont très différentes ; la perception normale est incompatible avec un état de transe stable, car les sens physiques interrompent le *samâdhi* par leur insistance et obligent le mental à revenir vivre dans le domaine normal des sens, le seul où ils aient quelque pouvoir. En fait, les sens subtils ont un double pouvoir : sur leurs propres plans et sur le monde physique, quoique celui-ci soit pour eux plus éloigné que leur plan d'existence. Le yoga se sert de divers procédés pour sceller les portes des sens physiques, y compris quelques procédés physiques ; mais un seul moyen suffit à tout : c'est la force de concentration qui tire le mental à l'intérieur, à des profondeurs où l'appel des choses physiques ne peut plus guère l'atteindre. La deuxième nécessité est de se débarrasser de l'intervention du sommeil physique. L'habitude ordinaire du mental quand il perd tout contact avec les choses extérieures est de tomber dans la torpeur du sommeil ou dans ses rêves ; par suite, quand il est appelé au-dedans pour les besoins du *samâdhi*, au lieu d'obéir comme on le lui demande, il répond ou tend à répondre par son habituel assoupissement physique à la première occasion et par la pure force de l'habitude. Cette habitude du mental doit être éliminée ; le mental doit apprendre à rester éveillé dans l'état de rêve, en pleine possession de lui-même, mais d'un éveil rassemblé au-dedans et non tourné vers

le dehors et dans lequel, bien qu'immergé en lui-même, il exerce tous ses pouvoirs.

Les expériences de l'« état de rêve » sont d'une variété infinie. Non seulement cet état possède magistralement les pouvoirs habituels du mental — raisonnement, discernement, volonté, imagination — et peut s'en servir de n'importe quelle manière, pour n'importe quelle question, à n'importe quelle fin, selon son plaisir, mais il est capable aussi de communiquer avec tous les mondes auxquels il a naturellement accès ou qu'il souhaite atteindre, depuis le physique jusqu'aux mondes mentaux les plus hauts. Il peut le faire par divers moyens propres à la subtilité, à la flexibilité et au vaste mouvement de ce mental intériorisé, affranchi des limitations étroites des sens physiques extravertis. Il est capable, d'abord, de prendre connaissance de toute chose, dans le monde matériel comme sur d'autres plans, à l'aide d'une perception non seulement de l'image des choses visibles, mais de sons, de touchers, d'odeurs, de goûts, de mouvements, d'actions et de tout ce que le mental et ses organes peuvent sentir ; car le mental en état de *samâdhi* accède à l'espace intérieur, parfois appelé le *chidâkâsha*, dans les profondeurs d'un éther de plus en plus subtil qui est lourdement voilé aux sens physiques par l'éther plus épais de l'univers matériel ; or toutes les choses sensibles, qu'elles soient du monde matériel ou de tout autre monde, produisent des vibrations qui permettent de les reconstituer : des échos sensibles, des reproductions, des images périodiques que cet éther plus subtil reçoit et retient.

Ceci explique la plupart des phénomènes de clairvoyance, clair audience, etc. ; car ces phénomènes sont simplement le signe que la mentalité de veille, dans des cas exceptionnels, peut devenir suffisamment sensible pour s'ouvrir, même partiellement, à ce que l'on pourrait appeler la « mémoire imagée » de l'éther subtil où peuvent être saisis, non seulement les signes de ce qui fut dans le passé et de ce qui existe à présent, mais même les signes de ce qui sera dans l'avenir ; car pour la connaissance et la vision des plans supérieurs du mental, l'avenir est déjà accompli et ses images

peuvent se refléter sur le mental dans le présent. Mais ces phénomènes exceptionnels, difficilement accessibles à la mentalité de veille et qui ne peuvent être perçus que si l'on possède un pouvoir spécial ou après un entraînement assidu, sont naturels à l'état de rêve de la conscience de transe où le mental subliminal est libéré. Et ce mental peut prendre connaissance d'événements sur des plans variés, non seulement par des perceptions imagées, mais par une sorte de perception, de réception ou d'impression de la pensée, analogue au phénomène de conscience que la science psychique moderne appelle télépathie. Mais les pouvoirs de l'état de rêve ne s'arrêtent pas là. On peut, par une sorte de projection de soi-même dans une forme subtile du corps mental, entrer effectivement sur d'autres plans et en d'autres mondes, ou se rendre à des endroits éloignés de notre monde, y assister à des scènes et s'y mouvoir avec une certaine présence corporelle, puis rapporter l'expérience directe de ces lieux, des événements et de leur vérité. On peut même projeter réellement son corps mental ou son corps vital dans le même but et voyager en lui, laissant le corps physique dans une transe très profonde et sans signe de vie jusqu'au retour.

Cela dit, la valeur principale de l'état de rêve du *samâdhi* ne tient pas à ces phénomènes extérieurs mais à son pouvoir d'ouvrir facilement les zones et les pouvoirs supérieurs de pensée, d'émotion et de volonté qui permettent à l'âme de s'élever, d'étendre son action et sa maîtrise. Échappant à la distraction des choses sensibles, il nous aide surtout, avec un pouvoir de parfaite réclusion concentrée, à nous préparer, par un raisonnement, une pensée, un discernement sans entraves — et plus intimement et plus décisivement par une vision et une identification de plus en plus profondes —, à atteindre le Divin, le Moi suprême, à la Vérité transcendante tant en ses principes, ses pouvoirs et ses manifestations qu'en son Être originel le plus haut. Ou bien, par une joie et une émotion intérieures recueillies, comme en la réclusion d'une chambre scellée de l'âme, il aide à se préparer au délice de l'union avec le Bien-Aimé divin, avec le Maître de toutes les béatitudes et de tous les ravissements, le Maître de l'Ânanda.

Pour le yoga intégral, la méthode du *samâdhi* comporte apparemment un désavantage ; en effet, quand la transe cesse, le fil est rompu et l'âme retombe dans la distraction et l'imperfection de la vie extérieure, avec pour seul effet sur elle l'élévation que peut produire le souvenir général de ces expériences profondes. Mais cette coupure, ce hiatus n'est pas inévitable. En premier lieu, c'est seulement dans un être psychique peu entraîné que ces expériences de transe s'effacent pour le mental de veille ; à mesure qu'il devient maître de son *samâdhi*, l'être psychique est capable de passer de l'éveil intérieur à l'éveil extérieur sans trou de mémoire. Ensuite, une fois que l'on a appris à le faire, il devient plus facile d'acquérir dans la conscience de veille ce que l'on a déjà acquis dans l'état intérieur et de le changer en une expérience normale, en un pouvoir normal et en un état mental normal de la vie de veille. Le mental subtil, normalement éclipsé par les exigences de l'être physique, devient alors puissant à l'état de veille aussi bien, et finalement l'homme élargi est capable, même dans cet état, de vivre dans ses divers corps subtils autant que dans son corps physique, d'être conscient de ses corps et dans ses corps, de se servir de leurs sens, de leurs facultés, leurs pouvoirs, de disposer en permanence de la vérité, de la conscience et de l'expérience supraphysiques.

L'« état de sommeil » s'élève à un plus haut pouvoir d'être : il va au-delà de la pensée, en la conscience pure ; au-delà de l'émotion, en la béatitude pure ; au-delà de la volonté, en la maîtrise pure ; c'est la porte d'union avec l'état suprême de Satchidânanda d'où naissent toutes les activités du monde. Mais ici, nous devons prendre soin d'éviter le piège du langage symbolique. Les mots « rêve » et « sommeil », appliqués à ces états supérieurs, sont seulement une image empruntée à l'expérience du mental physique normal quand il veut parler de plans où il n'est pas dans son élément. Il n'est pas vrai que le Moi dans le troisième état, dit « sommeil parfait », *sushupti*, soit un état de sommeil. Le Moi-dormant, au contraire, est appelé *Prâjña*, le Maître de la Sagesse et de la Connaissance, le Moi de la Gnose ; il est *Îshvara*, le Seigneur de l'être. Pour le mental physique, c'est un sommeil, mais pour notre conscience

plus vaste et plus subtile, c'est un plus grand éveil. Pour le mental normal, tout ce qui dépasse son expérience habituelle semble être un rêve, même si cela reste à sa portée; mais quand il arrive au point-frontière où les choses sont tout à fait hors de sa portée, il ne voit plus clair, pas même comme dans un rêve; il passe dans un vide d'incompréhension et de non-réceptivité, c'est-à-dire dans le sommeil. Cette ligne de démarcation varie selon le pouvoir de la conscience individuelle, suivant le degré et la hauteur de son illumination ou de son éveil. La ligne peut être repoussée de plus en plus haut et finalement passer même au-delà du mental. En fait, normalement, le mental humain ne peut pas rester éveillé dans les régions supramentales, même s'il a atteint l'état d'éveil intérieur de la transe; mais cette incapacité peut être surmontée. Quand l'âme est éveillée dans ces régions, elle règne sur les étendues de la pensée, de la volonté et de la félicité gnostiques, et si elle peut y parvenir en *samâdhi*, elle peut en même temps ramener le souvenir et le pouvoir de l'expérience dans l'état de veille. Même sur le plan de l'Ânanda, qui est encore plus élevé mais que nous pouvons atteindre, l'âme éveillée peut réaliser le Moi de Béatitude tant dans son état de concentration qu'en sa totalité cosmique. Mais il existe peut-être des régions plus hautes encore d'où l'âme serait incapable de ramener aucun souvenir, sauf quelque chose qui pourrait se traduire ainsi : « J'étais dans un état indescriptible de béatitude » — la béatitude d'une existence absolument impossible à exprimer par la pensée ou à décrire par des images et par des signes. Il se peut même que le sens d'« être » disparaisse dans une expérience où l'existence des mots perd son sens et où le symbole bouddhique du Nirvâna semble être seul et souverainement justifié. Quelle que soit la hauteur à laquelle le pouvoir d'éveil puisse s'élever, il semble y avoir toujours un au-delà où l'image du « sommeil », *sushupti*, pourra encore être appliquée.

Tel est le principe de la transe yogique ou *samâdhi*; il n'est pas nécessaire d'examiner maintenant toute la complexité de ses phénomènes. Notons seulement sa double utilité dans le yoga intégral. Il est vrai que, jusqu'à un certain point, difficile

à définir ou à délimiter, presque tout ce que le *samâdhi* apporte peut s'acquérir sans y avoir recours. Pourtant, il existe certains sommets d'expérience psychique et spirituelle où le contact direct, par opposition à l'expérience réfléchie, ne peut être profondément et pleinement obtenu qu'au moyen de la transe yogique. Et même pour les expériences qui peuvent être acquises autrement, la transe offre un moyen rapide et facile qui s'avère de plus en plus utile, sinon indispensable, à mesure que les plans sur lesquels nous cherchons une expérience spirituelle accrue s'élèvent et deviennent plus difficiles d'accès. Une fois ces sommets atteints en *samâdhi*, il faut autant que possible les ramener dans la conscience de veille, car dans un yoga qui embrasse la vie complètement et sans réserve, le *samâdhi* n'est parfaitement utile que si ses gains peuvent devenir une possession et une expérience normales servant à un éveil intégral de l'âme incarnée dans l'être humain.

Le Hathayoga

Il y a presque autant de moyens d'arriver au *samâdhi* qu'il y a de voies différentes de yoga. En fait, l'importance qu'on lui accorde est si grande qu'il est considéré, non seulement comme le moyen suprême d'arriver à la conscience la plus haute, mais comme la condition même de cette conscience suprême et l'état qui seul permettrait de la posséder et d'en jouir complètement pendant que nous sommes dans un corps, au point que certaines disciplines yogiques semblent être uniquement un moyen d'atteindre au *samâdhi*. Tout yoga est essentiellement une recherche de l'unité avec le Suprême — unité avec l'être du Suprême, unité avec la conscience du Suprême, unité avec la béatitude du Suprême — ou du moins, si nous rejetons l'idée d'une unité absolue, une recherche de l'union sous une forme quelconque, fût-ce un état où l'âme pourrait vivre dans le même état ou la même périphérie d'être que le Divin, *sâlokyâ*, ou dans une sorte de proximité indivisible, *sâmiptyâ*. Cela n'est réalisable qu'en s'élevant à un niveau et à une intensité de conscience supérieurs à ceux que possède notre mentalité ordinaire. Le *samâdhi*, nous l'avons vu, s'offre à nous comme l'état naturel de ce niveau supérieur et de cette intensité accrue. Il joue un grand rôle dans le yoga de la connaissance, naturellement, puisque l'objet de ce yoga et le principe même de sa méthode sont d'élever la conscience mentale à une clarté et à un pouvoir concentré qui lui permettront de percevoir entièrement l'être véritable et de s'y perdre par identification. Mais il existe

aussi deux grandes disciplines, le Râjayoga et le Hathayoga, où le *samâdhi* joue un rôle encore plus grand. Examinons maintenant ces deux systèmes puisque, en dépit de la vaste différence qui sépare leurs méthodes de celles de la voie de la connaissance, ils se réclament finalement du même principe. Toutefois, il n'est pas nécessaire d'examiner leurs gradations en profondeur et en détail, car dans un yoga synthétique et intégral, elles n'ont qu'une importance secondaire; leurs buts, certes, doivent être inclus, mais nous pouvons nous passer complètement de leurs méthodes ou ne les utiliser que comme une aide préliminaire et temporaire.

Le Hathayoga est un système puissant, mais difficile et onéreux, dont tout le principe d'action se fonde sur une étroite relation entre le corps et l'âme. Le corps est la clef, le corps contient le double secret de l'esclavage et de la délivrance; de la faiblesse animale et du pouvoir divin; de l'obscurcissement du mental et de l'âme, et de leur illumination; de la sujétion à la douleur et aux limitations, et de la maîtrise de soi; de la mort et de l'immortalité. Pour le hathayogi, le corps n'est pas une vulgaire masse de matière vivante, mais un pont mystique entre l'être spirituel et l'être physique; il s'est même trouvé un ingénieux exégète de la discipline hathayogique pour expliquer le symbole védântique OM comme l'image du corps humain mystique. Pourtant, s'il parle toujours du corps physique et en fait le fondement de ses pratiques, le hathayogi ne le voit pas du même œil que l'anatomiste ou le physiologiste, mais le décrit et l'explique en un langage qui se réfère toujours au corps subtil derrière l'organisme physique. En fait, bien que le hathayogi lui-même n'emploierait pas ce langage, le but du Hathayoga tout entier peut se résumer ainsi, de notre point de vue: un ensemble de procédés scientifiques fixes qui tente de donner à l'âme dans le corps physique le pouvoir, la lumière, la pureté, la liberté et toute la gamme ascendante des expériences spirituelles qui lui seraient naturellement accessibles si elle demeurait ici-bas dans un corps subtil et dans un véhicule causal développé.

Qualifier de scientifiques les procédés du Hathayoga peut sembler étrange à ceux qui associent l'idée de science aux seuls phénomènes superficiels de l'univers physique et en excluent tout ce qui se trouve par-derrrière; mais ces procédés se fondent, eux aussi, sur l'expérience précise de certaines lois et de leur fonctionnement, et, si on les applique correctement, ils donnent des résultats indubitables. En fait, le Hathayoga est, à sa manière, un système de connaissance; mais tandis que le yoga de la connaissance est à proprement parler une philosophie de l'être mise en pratique spirituelle, un système psychologique, le Hathayoga est une science de l'être, un système psycho-physique. L'un et l'autre produisent des résultats physiques, psychiques et spirituels; mais, parce qu'ils se situent aux pôles opposés d'une même vérité, pour l'un, les résultats psycho-physiques sont de peu d'importance, seuls importent les résultats purement psychiques et spirituels, et même les résultats purement psychiques sont simplement une aide pour atteindre le but spirituel qui absorbe toute l'attention; pour l'autre, le résultat physique est d'une importance immense, le résultat psychique un gain considérable, et le résultat spirituel, le suprême résultat qui couronne le reste, bien que pendant longtemps il paraisse retardé et lointain tant est grande et absorbante l'attention qu'exige le corps. Cependant, on ne doit pas oublier que l'un et l'autre arrivent au même but. Le Hathayoga aussi est une voie qui conduit au Suprême, quoique son mouvement soit long, ardu, méticuleux, *dubkham âptum*.

Toutes les méthodes de yoga suivent trois principes pratiques : la purification d'abord, c'est-à-dire l'élimination de toutes les aberrations, désordres, obstructions qui naissent de l'action mélangée et irrégulière de l'énergie d'être dans notre organisme physique, moral et mental; ensuite, la concentration, c'est-à-dire porter cette énergie d'être en nous à sa pleine intensité et l'utiliser à volonté et avec maîtrise, à des fins définies; enfin, la libération, c'est-à-dire délivrer notre être des nœuds étroits et douloureux de l'énergie que nous avons pu individualiser dans un fonctionnement faux et limité, et qui forment maintenant la loi de notre

nature. La jouissance de notre être libéré nous apporte l'unité ou l'union avec le Suprême : c'est le couronnement. C'est dans ce but que l'on pratique le yoga. Tels sont les trois degrés indispensables qui conduisent sur les hauteurs ouvertes et infinies; et c'est à cela que visent toutes les pratiques du Hathayoga.

Les deux moyens principaux de cette discipline physique, les autres n'étant qu'accessoires, sont l'*âsana*, qui habitue le corps à certaines attitudes d'immobilité, et le *prânâyâma*, ou exercices respiratoires, qui règle la direction ou l'arrêt des courants d'énergie vitale dans le corps. L'être physique est l'instrument; mais l'être physique est composé de deux éléments : physique et vital — le corps qui est l'instrument apparent et la base, et l'énergie de vie, *prâna*, qui est le pouvoir et l'instrument réel. Ces deux instruments sont maintenant nos maîtres. Nous sommes soumis au corps, nous sommes soumis à l'énergie de vie et, bien que nous soyons des âmes et des êtres mentaux, nous ne pouvons prétendre les maîtriser que très relativement. Nous sommes enchaînés par une nature physique pauvre et limitée, et, par conséquent, nous sommes enchaînés par un pouvoir de vie également pauvre et limité, puisque c'est tout ce que le corps peut en supporter ou en utiliser. De plus, l'action du corps et de l'énergie de vie en nous est non seulement soumise aux limitations les plus étroites, mais à une impureté constante, qui se recrée chaque fois qu'on y remédie, et à toutes sortes de désordres, dont certains sont normaux et constituent l'ordre violent qui caractérise notre vie physique ordinaire, et d'autres anormaux, comme ses maladies et ses perturbations. Le Hathayoga doit y faire face et tout surmonter, et il le fait principalement par ces deux méthodes. Celles-ci sont complexes, et même compliquées dans la pratique, mais leur principe est simple et elles sont efficaces.

Le système hathayogique des *âsanas* repose sur deux idées profondes d'où découlent de nombreuses implications pratiques. La première est l'idée du contrôle par l'immobilité physique; la seconde, celle du pouvoir par l'immobilité. Le pouvoir d'immobilité physique est aussi important dans le Hathayoga

que l'est le pouvoir d'immobilité mentale dans le yoga de la connaissance, et pour des raisons similaires. Pour un mental qui n'a pas l'habitude des vérités profondes de notre être et de notre nature, ces deux idées peuvent bien sembler être une quête de la passivité apathique et de l'inertie. La vérité est diamétralement opposée, car la passivité yoguique, que ce soit celle du mental ou du corps, est la condition du plus haut accroissement d'énergie, de la plus haute possession et rétention d'énergie. L'activité normale de notre mental est faite pour la plus grande part d'une agitation désordonnée, elle est pleine de gaspillage et de rapides dépenses d'énergie en toutes sortes d'essais dont bien peu servent aux opérations d'une volonté maîtresse d'elle-même — « gaspillage » de notre point de vue, entendons bien, non du point de vue de la Nature universelle où tout ce qui nous paraît être un gaspillage sert les desseins de son économie. L'activité de notre corps est faite de cette même agitation.

C'est le signe d'une constante incapacité du corps à retenir l'énergie, fût-ce l'énergie de vie limitée qui entre en lui ou s'y engendre, et, par conséquent, d'une dissipation générale de la force prânique dont un élément des plus infime sert à une activité ordonnée et bien économisée. Et c'est aussi pour cette raison que les échanges et l'équilibre entre les énergies vitales qui agissent et interagissent dans le corps, et celles qui agissent sur lui du dehors — que ce soient les énergies d'autrui ou celles qui viennent de la force prânique générale diversement active dans notre entourage —, doivent subir un rééquilibrage constant et précaire, un ajustement qui peut à tout moment se dérégler. Chaque obstruction, chaque défaut, chaque excès, chaque lésion engendre des impuretés et des désordres. La Nature s'en accommode assez bien et se sert de tout à ses fins, quand elle est laissée à elle-même ; mais dès l'instant où la volonté et le mental humains viennent se mêler maladroitement de ses habitudes, de ses instincts et de ses intuitions vitales, et surtout quand ils créent des habitudes fausses et artificielles, un ordre encore plus précaire et des perturbations fréquentes deviennent la règle dans l'être. Cependant, cette immixtion mentale est

inévitable, puisque l'homme ne vit pas seulement pour servir les desseins de la Nature vitale en lui, mais des desseins plus hauts qu'elle n'avait pas prévus dans son équilibre initial et auxquels elle doit ajuster ses opérations, non sans difficulté. Par suite, si l'on veut parvenir à une condition ou à une action plus vastes, la première nécessité est de se débarrasser de cette agitation désordonnée, d'immobiliser notre activité et de la régler. Le hathayogi doit donc créer un équilibre anormal dans l'état du corps et dans l'action de l'énergie de vie; « anormal », non pas au sens d'un désordre plus grand, mais d'une supériorité et d'une maîtrise de soi.

L'immobilité de l'*âsana* sert tout d'abord à se débarrasser de l'agitation que nous infligeons au corps et à l'obliger à conserver l'énergie prânique au lieu de la dissiper et la gaspiller. La pratique des *âsanas* prouve qu'ils n'entraînent pas une cessation ni une diminution d'énergie par inertie, mais un important accroissement, une meilleure circulation, un plus grand influx de force. Le corps, habitué à dépenser en mouvements l'énergie superflue, est tout d'abord mal préparé à supporter cet accroissement et cette action intérieure contenue, et il révèle son malaise par de violents tremblements; puis il s'y habitue, et, quand l'*âsana* est maîtrisé, il trouve autant d'aise dans la posture imposée, si difficile ou inaccoutumée qu'elle ait pu sembler au début, que dans ses attitudes les plus aisées, assis ou couché. Sa capacité de retenir les quantités croissantes d'énergie vitale qui viennent faire pression sur lui augmente, sans qu'il ait besoin de les déverser en mouvements, et cet accroissement est tel qu'il semble illimité, au point que le corps du parfait hathayogi est capable de prodiges d'endurance, d'une force et d'une dépense d'énergie inépuisable dont seraient incapables les pouvoirs physiques habituels, même portés à leur maximum. Il peut en effet non seulement contenir et retenir cette énergie, mais supporter aussi qu'elle prenne possession de l'organisme physique et tolérer son mouvement plus complet à travers lui. Quand l'énergie de vie nous emplit de cette façon et agit avec une telle puissance, d'un mouvement uni, dans un corps tranquille et passif, libéré des turbulences qui accompagnent

l'équilibrage entre le pouvoir qui contient et le pouvoir contenu, elle devient beaucoup plus puissante et beaucoup plus efficace. En fait, il semble alors qu'elle contienne, possède et utilise le corps plutôt qu'elle ne soit contenue, possédée et utilisée par lui; de même, un mental actif et agité paraît saisir et utiliser irrégulièrement et imparfaitement les forces spirituelles qui peuvent entrer en lui, tandis qu'un mental tranquilisé est saisi, possédé et utilisé par la force spirituelle.

Ainsi libéré de lui-même et purifié d'un bon nombre de ses désordres et de ses irrégularités, le corps, en partie par les *âsanas* et complètement par la pratique combinée des *âsanas* et du *prânâyâma*, devient un instrument perfectionné. Il n'est plus sujet à des accès subits de fatigue; il acquiert une base solide de santé; tout ce qui le conduit à la décomposition, à la vieillesse et à la mort est tenu en échec. Le hathayogi, même quand son âge a dépassé la durée habituelle de la vie, garde intactes la vigueur, la santé et la jeunesse du corps; même l'apparence de la jeunesse physique se conserve plus longtemps que d'ordinaire. Il a donc un pouvoir de longévité beaucoup plus grand; or, de son point de vue, puisque le corps est l'instrument, il n'est pas sans importance de le préserver le plus longtemps possible et, pendant ce temps, de l'immuniser contre les faiblesses qui peuvent l'affecter. Il faut noter aussi que le Hathayoga comporte une grande variété d'*âsanas*; on en compte plus de quatre-vingts en tout, dont quelques-uns sont extrêmement difficiles et compliqués. Cette variété sert non seulement à améliorer les résultats dont nous avons déjà parlé, ainsi qu'à obtenir une liberté et une souplesse plus grandes dans l'utilisation du corps, mais aussi à modifier la relation entre l'énergie physique dans le corps et l'énergie terrestre à laquelle le corps est relié. Il en résulte, entre autres, un allègement de la lourde emprise de l'énergie terrestre, allègement dont le premier signe est la capacité de surmonter la fatigue, et le dernier, le phénomène d'*utthâpana* ou de lévitation partielle. Dès lors, le « corps grossier » commence à acquérir une nature assez voisine du corps subtil et à avoir un peu les mêmes relations que lui avec l'énergie de vie; celle-ci devient

plus forte et se fait sentir plus puissamment, tout en étant capable d'une action physique plus légère et plus libre, plus aisément réductible; ces pouvoirs atteignent leur sommet avec les *siddhis* hathayogiques ou pouvoirs extraordinaires de *garimâ*, *mahimâ*, *animâ* et *laghimâ*¹. De plus, la vie cesse de dépendre entièrement de l'activité des organes physiques et de leur fonctionnement, tels les battements du cœur et la respiration. Ceux-ci peuvent finalement être suspendus sans que la vie s'arrête ni n'en souffre.

Cependant, toute cette perfection des résultats obtenus par les *âsanas* et le *prânâyâma* représente simplement un pouvoir physique de base et une première libération. L'utilisation supérieure du Hathayoga dépend plus particulièrement du *prânâyâma*. L'*âsana* s'occupe surtout de la partie la plus matérielle de l'ensemble physique, bien qu'ici aussi il ait besoin du support de l'autre; le *prânâyâma*, partant de l'immobilité et de la maîtrise de soi que donne l'*âsana*, s'occupe plus directement des parties subtiles ou vitales, du système nerveux. Il y parvient par divers réglages de la respiration, commençant par égaliser l'inspiration et l'expiration, puis réglant l'une et l'autre sur des rythmes très divers avec un intervalle de rétention du souffle. Finalement, retenir le souffle — ce qui demande tout d'abord un certain effort — et même suspendre la respiration devient aussi facile et semble aussi naturel que d'inspirer et d'expirer comme nous le faisons constamment. Mais le premier but du *prânâyâma* est de purifier le système nerveux en faisant circuler l'énergie de vie à travers tous les nerfs sans obstruction, sans désordre ni irrégularité, et d'acquérir un contrôle complet du fonctionnement de l'énergie afin que le mental et la volonté de l'âme qui habite le corps ne soient plus soumis au corps et à la vie ni à leurs limitations conjuguées. Il est connu, et c'est un fait bien établi dans notre physiologie, que ces exercices respiratoires ont le pouvoir de purifier et de désobstruer le système nerveux. Ils aident aussi à clarifier l'organisme physique, mais, au début, ils ne touchent pas complètement tous les canaux et toutes

1. Pouvoir de devenir très lourd, très grand, très petit et très léger.

les ouvertures; c'est pourquoi le hathayogi se sert de méthodes physiques supplémentaires afin de nettoyer régulièrement tout ce qui s'y accumule. La combinaison de ces méthodes et des *âsanas* (certains peuvent même éliminer des maladies), avec le *prânâyâma*, garde le corps en parfaite santé. Mais le gain principal de cette purification est qu'elle permet de diriger l'énergie vitale n'importe où, dans n'importe quelle partie du corps et de n'importe quelle manière ou sur n'importe quel rythme.

La fonction pulmonaire d'inspiration et d'expiration n'est que le mouvement le plus perceptible et saisissable, le plus extérieur, du Prâna, le Souffle de Vie, dans notre organisme physique. Selon la science yogique, le Prâna a un quintuple mouvement qui emplit tout le système nerveux et tout le corps matériel, et détermine tous leurs fonctionnements. Le hathayogi se saisit du mouvement extérieur de la respiration comme d'une clef qui lui donne le contrôle des cinq pouvoirs du Prâna. Il arrive à percevoir sensiblement leurs opérations intérieures et devient mentalement conscient de toute sa vie physique et de tous les fonctionnements de son corps. Il est capable de diriger le Prâna à travers toutes les *nâdîs* ou canaux nerveux de son système. Il devient conscient de l'action du Prâna dans les six *chakras*, ou centres ganglionnaires du système nerveux, et peut ouvrir un passage à travers chacun d'eux permettant au Prâna de fonctionner au-delà des opérations mécaniques habituelles auxquelles il est encore limité. Bref, le hathayogi acquiert une maîtrise parfaite de la vie dans le corps, tant du point de vue nerveux le plus subtil que du point de vue physique le plus matériel; il maîtrise même les mouvements qui sont à présent involontaires et échappent à notre conscience observatrice et à notre volonté. Ainsi, une maîtrise complète du corps et de la vie, leur utilisation volontaire et efficace fondée sur une purification de leurs fonctionnements, forme la base sur laquelle peuvent s'édifier les objectifs supérieurs du Hathayoga.

Mais tout cela n'est rien de plus qu'une base; ce sont les conditions physiques extérieures et intérieures des deux instruments

LE HATHAYOGA

utilisés par le Hathayoga. Reste encore la question plus importante des effets psychiques et spirituels auxquels on entend les employer. Tout dépend du principe sur lequel le système du Hathayoga fonde le rapport entre le corps, le mental et l'esprit, ou entre le corps grossier et le corps subtil. Ici, nous rejoignons le Râjayoga et touchons au point où l'on peut passer de l'un à l'autre.

Le Râjayoga

Si le corps et le *prâna* sont pour le hathayogi la clef pour ouvrir toutes les portes du yoga, le mental est la clef du Râjayoga. Mais puisque ces deux systèmes reconnaissent que le mental dépend du corps et du *prâna* — dans le Hathayoga, totalement, dans le système traditionnel du Râjayoga, partiellement —, ils incluent donc, l'un et l'autre, la pratique de l'*âsana* et du *prânâyâma*, mais, tandis que l'un y consacre toute son attention, l'autre limite ces exercices à un seul et simple procédé et n'attribue à l'un et à l'autre qu'un rôle intermédiaire limité. Il n'est pas difficile de voir que l'homme, bien qu'essentiellement une âme incarnée, est surtout un être physique et vital par sa nature terrestre, et que ses activités mentales, à première vue du moins, semblent dépendre presque entièrement du corps et du système nerveux. La science et la psychologie modernes ont même affirmé, à une époque, que cette dépendance signalait une identité; elles ont tenté de démontrer que le mental ou l'âme n'avaient pas d'existence propre et qu'en réalité toutes les opérations mentales se ramenaient à des fonctionnements physiques. Même si nous laissons de côté cette hypothèse insoutenable, la dépendance du corps est tellement surfaite qu'on a voulu y voir une condition rigoureusement obligatoire et que, pendant longtemps, la maîtrise mentale des fonctionnements du corps et du vital, ou le pouvoir mental de s'en détacher, étaient considérés comme une erreur, un état morbide du mental ou une hallucination. La dépendance est donc restée absolue et la science n'en a pas trouvé la vraie clef; elle

n'a même pas cherché à la trouver et, par conséquent, elle ne peut pas nous donner le secret de la délivrance ni de la maîtrise.

La science psycho-physique du yoga ne commet pas cette erreur. Elle cherche la clef, la trouve et peut effectuer la délivrance ; car elle tient compte du corps psychique, ou corps mental, qui est derrière, dont le corps physique est une sorte de reproduction dans une forme grossière, et elle peut, de cette façon, découvrir certains secrets du corps physique qu'un examen purement physique ne peut révéler. Ce corps mental ou psychique, que l'âme conserve même après la mort, contient également une force prânique subtile qui correspond à sa nature et à sa substance subtile particulière, car partout où il y a vie, quelle qu'elle soit, il y a nécessairement une énergie prânique et une substance dans laquelle elle se meut, et cette force circule par un système aux multiples canaux, appelés *nâdîs*, ou organisation nerveuse subtile du corps psychique, qui se rassemblent en six centres, en fait sept, techniquement appelés des « lotus » ou des « cercles », *chakras*, lesquels s'échelonnent jusqu'au sommet où se trouve le « lotus aux mille pétales » d'où jaillit toute l'énergie mentale et vitale. Chacun de ces lotus est le centre et la réserve d'un système particulier d'opérations et de pouvoirs ou d'énergies psychologiques — chaque système correspondant à un plan de notre existence psychologique —, qui se déversent en même temps que le courant des énergies prâniques quand ils circulent à travers les *nâdîs*.

Le corps physique reproduit la disposition du corps psychique avec sa colonne vertébrale telle une tige et ses centres ganglionnaires semblables aux *chakras*, qui s'échelonnent de la base de la colonne vertébrale où est attaché le centre le plus bas, jusqu'au cerveau où se trouve leur terminaison dans le lotus aux mille pétales, ou *brahmarandhra*, au sommet du crâne. Toutefois, ces *chakras* ou lotus sont fermés dans l'homme physique, ou ne sont que partiellement ouverts, ce qui fait que seuls sont actifs en lui le genre et la quantité de pouvoir qui suffisent à sa vie physique ordinaire, et que seule intervient la mesure mentale ou la mesure d'âme qui s'accorde à

ce dont elle a besoin. Du point de vue mécanique, c'est la raison véritable pour laquelle l'âme incarnée semble si dépendante de la vie corporelle et nerveuse, bien que cette dépendance ne soit ni aussi complète ni aussi réelle qu'elle paraît être. L'énergie de l'âme n'est pas entièrement active dans le corps et dans la vie physique, les pouvoirs secrets du mental n'y sont pas éveillés, les énergies corporelles et nerveuses prédominent. Et cependant, tout le temps, l'énergie suprême est là, endormie; on dit qu'elle est lovée et somnolente, tel un serpent — c'est pourquoi on l'appelle *kundalinî shakti* —, dans le *chakra* le plus bas ou *mûlâdhâra*. Quand le *prânâyâma* dissout la cloison qui sépare les courants supérieurs et inférieurs du *prâna* dans le corps, cette Kundalinî reçoit un choc et s'éveille; elle se déroule et commence à monter, tel un serpent de feu, en descellant chaque lotus à mesure qu'elle s'élève, jusqu'à ce que la Shakti rencontre le Purusha dans le lotus aux mille pétales, *brahmarandhra*, en l'union profonde du *samâdhi*.

Pour employer un langage moins symbolique et plus philosophique, mais peut-être moins pénétrant, nous pouvons dire que l'énergie réelle de notre être est endormie et inconsciente dans les profondeurs de notre système vital, et qu'elle s'éveille par la pratique du *prânâyâma*. Quand elle se déroule, elle ouvre tous les centres de notre être psychologique où résident les pouvoirs et la conscience de ce que l'on appellerait peut-être maintenant notre « moi subliminal »; par conséquent, à mesure que s'ouvrent les centres de pouvoir et de conscience, nous avons accès à des plans psychologiques successifs et sommes capables de communiquer avec les mondes ou les états d'être cosmiques qui leur correspondent; tous les pouvoirs psychiques (anormaux pour l'homme physique, mais naturels pour l'âme) se développent alors en nous. Finalement, au sommet de son ascension, cette énergie montante, en expansion, rencontre le moi supraconscient caché au-dessus et derrière notre existence physique et mentale. Cette rencontre provoque un profond *samâdhi* d'union où notre conscience de veille se perd dans le supraconscient. Donc, par une pratique minutieuse et assidue du *prânâyâma*, le hathayogi parvient, à sa manière, aux

résultats psychiques et spirituels que d'autres yogas obtiennent par des méthodes psychiques et spirituelles plus directes. La seule aide mentale qu'il y ajoute est l'usage du *mantra*, syllabe sacrée, nom ou formule mystique, qui joue un si grand rôle dans les systèmes de yoga indiens et qui leur est commun à tous. Le secret du pouvoir du *mantra*, des six *chakras* et de la Kundalinî Shakti, est l'une des vérités centrales de cette science psycho-physique et de ses pratiques complexes dont la philosophie tantrique affirme nous donner un exposé rationnel et le recueil méthodique le plus complet. Toutes les religions et les disciplines de l'Inde qui font largement appel à des méthodes psycho-physiques dépendent plus ou moins du tantrisme dans leurs pratiques.

Le Râjayoga se sert aussi du *prânâyâma*, et aux mêmes fins psychiques principales que le Hathayoga, mais puisque son système est essentiellement psychique, il ne l'utilise que comme une étape dans la série de ses pratiques et d'une façon très limitée, se bornant à trois ou quatre usages généraux. Il ne part pas des *âsanas* ni du *prânâyâma*, mais insiste tout d'abord sur la purification morale du mental. Cette pratique préliminaire est d'une extrême importance ; sans elle, le reste du Râjayoga risque d'être troublé, gâté et exposé à des périls inattendus, mentalement, moralement et physiquement ¹. D'après le système classique, cette purification morale se divise en deux catégories : les cinq *yamas* et les cinq *niyamas*. Les *yamas* sont des règles de maîtrise de soi dans la conduite morale : dire la vérité, s'abstenir de faire du mal ou de tuer, de voler, etc. ; en fait, ces règles soulignent simplement la nécessité d'atteindre à la maîtrise de soi et à la pureté morale. Plus largement, *yama* désigne toute discipline de soi qui tend à conquérir l'égoïsme râjasique, ses passions et ses désirs dans l'être humain, et à les tranquilliser jusqu'à parfaite cessation. Sur le plan moral, le but est d'établir le

1. En Inde aujourd'hui, les personnes qui sont attirées par le yoga et qui cueillent au hasard des procédés dans les livres ou auprès de gens peu instruits en la matière, plongent souvent tout droit dans le *prânâyâma* du Râjayoga, avec des résultats fréquemment désastreux. Seuls ceux qui sont très forts spirituellement peuvent se permettre de faire des fautes sur cette voie. (*Note de Sri Aurobindo*)

calme, de vider l'être de ses passions et de préparer ainsi la mort de l'égoïsme dans l'individu râjasique. Les *niyamas* sont également une discipline mentale fondée sur des pratiques régulières, dont la plus haute est la méditation sur l'Être divin ; leur but est d'établir un calme sâttvique, une pureté et de nous préparer à la concentration. Sur cette base il sera possible de parcourir sans danger les étapes suivantes du yoga.

Une fois cette base assurée, la pratique des *âsanas* et du *prânâyâma* commence et peut alors atteindre la perfection. Ce contrôle, sur le plan mental comme sur le plan moral, consiste simplement à mettre notre conscience ordinaire dans de bonnes conditions préliminaires ; il ne peut pas conduire au développement ni à la manifestation de l'être supérieur, l'être psychique, qui est nécessaire pour réaliser les plus vastes desseins du yoga. Pour parvenir à cette manifestation, il faut desserrer le nœud actuel qui lie l'être mental au corps vital et au corps physique, et il devient alors possible d'ouvrir une voie et de nous élever, à travers notre être supérieur psychique, pour nous unir au Purusha supraconscient. On peut y parvenir par le *prânâyâma*. Quant à l'*âsana*, le Râjayoga ne l'utilise que dans sa posture la plus facile et la plus naturelle, celle que prend spontanément le corps quand il est assis et recueilli, mais avec le dos et la tête absolument droits, en ligne verticale, afin d'éviter toute déformation de la colonne vertébrale. Cette règle a un but qui est évidemment relié à la théorie des six *chakras* et à la circulation de l'énergie vitale entre le *mûlâdhâra* et le *brahmarandhra*. Le *prânâyâma* du Râjayoga clarifie et purifie le système nerveux ; il permet de faire circuler l'énergie vitale d'une façon égale dans tout le corps et de la diriger où l'on veut suivant les besoins ; ainsi, nous pouvons garder le corps et l'être vital dans un état de santé et de solidité parfaites. Il nous donne la maîtrise des cinq opérations habituelles de l'énergie vitale dans notre organisme et, en même temps, brise les cloisonnements habituels qui limitent notre vie normale aux seules opérations mécaniques ordinaires de la vitalité. Il ouvre entièrement les six centres du système psychophysique et amène dans la conscience de veille le pouvoir de la

Shakti et la lumière du Purusha, éveillés et dévoilés en chacun des plans ascendants. Si l'on y ajoute l'usage du mantra, le *prânâyâma* fait entrer dans le corps l'énergie divine et prépare, autant qu'il facilite, la concentration en état de *samâdhi*, couronnement de la méthode râyayogique.

La concentration râyayogique comporte quatre étapes : tout d'abord elle aide le mental et les sens à se retirer des choses extérieures, puis à se fixer sur un unique objet de concentration à l'exclusion de toutes les autres idées et activités mentales, puis à s'absorber de façon prolongée en cet objet, et elle conduit finalement à la complète intériorisation de la conscience qui peut alors se dégager de toute activité mentale extérieure et se perdre en l'unité du *samâdhi*. Le véritable but de cette discipline mentale est de détacher le mental du monde extérieur et du monde mental afin de s'unir à l'Être divin. Ainsi, pendant les trois premières étapes, il est nécessaire de se servir d'un moyen ou d'un support mental afin que le mental, habitué à courir d'un objet à l'autre, se fixe sur un unique objet, objet qui doit représenter quelque idée du Divin. C'est généralement un nom ou une forme ou un mantra qui aide la pensée à se fixer exclusivement sur la connaissance ou l'adoration du Seigneur. Par cette concentration sur l'idée, le mental passe de l'idée à la réalité qu'elle représente et y plonge, silencieux, absorbé, unifié. Telle est la méthode traditionnelle. Il y en a d'autres, qui sont également râyayogiques puisqu'elles se servent de l'être mental et psychique comme d'une clef. Certaines visent à l'immobilisation du mental plutôt qu'à son absorption immédiate, telle la discipline qui consiste tout simplement à observer le mental en laissant son habitude de vagabondage s'épuiser dans une course sans but dont il sent que l'on a retiré tout assentiment, toute intention, tout intérêt ; ou cette autre méthode, plus ardue et plus rapidement efficace, qui exclut toute pensée dirigée vers le dehors et force le mental à plonger en lui-même dans une tranquillité absolue où il ne peut que refléter l'Être pur ou disparaître en son existence supraconsciente. Les méthodes diffèrent ; le but et le résultat sont les mêmes.

On pourrait penser que toute l'action et le but du Râjayoga se terminent ici, car son action est d'immobiliser les vagues de la conscience et ses activités multiples, *chittavritti*, d'abord en prenant l'habitude de remplacer la turbulence des activités râjasiques par le calme lumineux des activités sâttviques, puis en faisant cesser toute activité; et son but est une communion silencieuse avec notre âme, pour qu'enfin nous puissions nous unir au Divin. En fait, nous prenons conscience que le système du Râjayoga inclut d'autres buts, tels la pratique et l'usage des pouvoirs occultes, dont certains semblent n'avoir aucun rapport avec son objectif principal ni même être compatibles avec lui. Ces pouvoirs ou *siddhis*, en effet, sont fréquemment condamnés comme des dangers ou des distractions qui détournent le yogi de son unique but légitime qui est l'union avec le Divin. Il semblerait donc naturel que ces pouvoirs dussent être évités sur le chemin, et qu'une fois le but atteint, ils soient superflus et frivoles. Mais le Râjayoga est une science psychique et il inclut l'acquisition de tous les états de conscience supérieurs et de tous les pouvoirs par lesquels l'être mental s'élève jusqu'au supraconscient, non moins que sa possibilité ultime et suprême d'union avec le Très-Haut. En outre, tant qu'il est dans un corps, le yogi n'est pas toujours inactif mentalement, ni plongé en *samâdhi*; pour que la science soit complète, il faut donc tenir compte des pouvoirs et des états qui lui sont accessibles sur les plans supérieurs de son être.

Et tout d'abord, ces pouvoirs et ces expériences relèvent des plans vital et mental au-dessus du monde physique où nous vivons, et l'âme les possède naturellement dans le corps subtil; moins nous dépendons du corps physique, plus ces activités anormales deviennent possibles et se manifestent même spontanément sans qu'on les recherche. On peut les acquérir et les stabiliser par certains procédés que donne la science râjayogique; leur utilisation dépend alors d'un choix de notre volonté; ou bien on peut les laisser se développer d'eux-mêmes et ne s'en servir que quand ils se manifestent ou quand le Divin intérieur nous pousse à les utiliser. Ou encore, même s'ils se développent et interviennent

naturellement, on peut les rejeter par une consécration exclusive à l'unique et suprême but du yoga. Il existe des pouvoirs plus grands encore et plus complets qui appartiennent aux plans supramentaux ; ce sont les pouvoirs mêmes du Divin en son être spirituel et en son idéation supramentale, et on ne peut les acquérir sans danger ou intégralement par un effort personnel. Ils ne peuvent venir que d'en haut ou deviennent naturels quand on s'élève par-delà le mental et que l'on vit dans l'être, dans la conscience, l'idéation et le pouvoir spirituels. Dès lors ce ne sont plus des *siddhis* anormaux et laborieusement acquis, mais simplement la nature même de notre être et son mode d'action, à condition que nous continuions à vivre activement dans le monde.

Pour un yoga intégral, les méthodes spécialisées du Râjayoga et du Hathayoga sont parfois utiles à certains stades du développement, mais elles ne sont pas indispensables dans l'ensemble. Il est vrai que leurs buts principaux doivent faire partie de l'intégralité du yoga, mais on peut y arriver par d'autres moyens. Les méthodes du yoga intégral, en effet, doivent être essentiellement spirituelles ; or dépendre dans une large mesure de méthodes physiques ou de procédés psychiques ou psycho-physiques stéréotypés, c'est substituer un fonctionnement inférieur à un fonctionnement supérieur. Nous aurons l'occasion de revenir plus tard sur cette question quand nous aborderons le principe final de synthèse des méthodes auquel conduit notre étude des différents yogas.

Table des Matières

<i>Avant-propos</i>	5
---------------------	---

INTRODUCTION

LES CONDITIONS DE LA SYNTHÈSE

1. La vie et le yoga	9
2. Les trois étapes de la Nature	14
3. La triple vie	27
4. Les systèmes de yoga	41
5. La synthèse des systèmes de yoga	53

PREMIER LIVRE

LE YOGA DES ŒUVRES DIVINES

1. Les quatre aides	67
2. La consécration de soi	85
3. Le don de soi dans les œuvres - la voie de la Gîtâ	108
4. Le Sacrifice. La triple voie et le Seigneur du Sacrifice	128
5. L'ascension du Sacrifice (1) Les œuvres de la Connaissance L'être psychique	161
6. L'ascension du Sacrifice (2) Les œuvres d'amour Les œuvres de la vie	188
7. Règles de conduite et liberté spirituelle	224
8. La Volonté suprême	248
9. Égalité et annihilation de l'ego	263
10. Les trois modes de la Nature	276
11. Le Maître de l'Œuvre	289
12. L'Œuvre divine	315
13. Le Supramental et le yoga des œuvres	330

DEUXIÈME LIVRE

LE YOGA DE LA CONNAISSANCE INTÉGRALE

1. L'objet de la Connaissance	341
2. L'état de Connaissance	357
3. La compréhension purifiée	367
4. Concentration	378
5. Renoncement	388
6. La synthèse des disciplines de la Connaissance	399
7. La délivrance de la sujétion au corps	409
8. La délivrance de la sujétion au cœur et au mental	417
9. La délivrance de l'ego	424
10. La réalisation du Moi cosmique	437
11. Les modes du Moi	444
12. La réalisation de Sat-chit-ânanda	455
13. Les difficultés de l'être mental	465
14. Le Brahman passif et le Brahman actif	475
15. La conscience cosmique	485
16. L'Unité	496
17. L'Âme et la Nature	505
18. La libération de l'âme	517
19. Les plans de notre existence	529
20. Le triple Purusha inférieur	542
21. L'échelle de la transcendance de soi	552
22. Vijñâna ou Gnose	564
23. Les conditions de réalisation de la gnose	579
24. Gnose et Ânanda	590
25. La Connaissance supérieure et la connaissance inférieure	605
26. Samâdhi	614
27. Le Hathayoga	624
28. Le Râjayoga	634